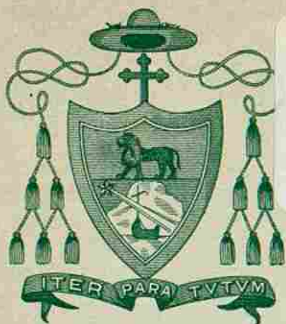
A. M. Weiss



APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

A. M. Weiss

APOLOGIA DEL CRISTIANISMO


ITER PARA TVTVM


1080015927

APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

R. P. ALBERTO MARÍA WEISS

del Orden de Predicadores

APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

VIII

CUARTA PARTE

LA CUESTIÓN SOCIAL Y EL ORDEN SOCIAL
MANUAL DE SOCIOLOGÍA

II

TRADUCCIÓN DE LA ÚLTIMA EDICIÓN ALEMANA

POR EL

Dr. D. Modesto Hernández Villaescusa

CON LICENCIA DEL ORDINARIO





BARCELONA
Herederos de JUAN GILI
EDITORES
581, Cortes, 581
MCMVI

MÉXICO
Herrero Hermanos, Sucs.
LIBRERÍA RELIGIOSA
Plaza de la Concepción, n.º 2
MCMVI

ES PROPIEDAD



TIPOGRAFÍA DE LOS EDITORES, BARCELONA

QUINTA PARTE

LA SOCIEDAD CIVIL

CONFERENCIA XXI

LA SITUACIÓN SOCIAL

1. Necesidad y urgencia de la cuestión social.— Muchas personas no quieren comprender el sentido de las palabras del Redentor, de que en los últimos días continuarán los hombres danzando y festejándose con tanto ardor como en los días de Noé. (1) Si todo lo que predijo sobre estos tiempos es verdadero, si el suelo se estremece bajo los pies, si aparecen en el cielo signos amenazadores, si el edificio social cruje en todas sus junturas y se funde como la cera expuesta al sol, ¿no es esto suficiente para hacerlas reflexionar y para decidirlas á prevenirse seriamente contra los futuros acontecimientos?

Puede uno proponerse la cuestión, y, no obstante, preciso es contestar á ella con un no categórico. De que el Maestro pintó con exactitud y claridad á la humanidad futura, es prueba irrecusable la cuestión social actual. ¿Cuánto falta todavía para que podamos considerar como realizada su profecía referente á la situación del mundo en los tiempos modernos? Y, sin embargo, ¿quién es el que un solo instante se conmueve en medio de los placeres mundanos en que se halla sumergido? Hace medio siglo que un poeta, que pertenecía algo á los iniciados, cantaba los versos siguientes:

(1) Matth., XXIV, 37 y sig.

«He errado aquí y allá, y he visto elevarse un signo de mal agüero. En las alas del viento avanza un combate, el combate de los pobres contra los ricos». [1]

Entonces no hacían más que empezar las primeras señales de la guerra. Puede, pues, perdonarse á los ricos que no tomasen muy en serio la cosa, y que dijesen, encogiéndose de hombros: «¡Bah, es un pesimista, es un poeta revolucionario; podemos reirnos de él». Sin embargo, hoy la lucha está en todo su apogeo; pero ¿acaso es esto una razón para que nadie se prive de asistir á una fiesta ó á un banquete? ¿No parecería que la sociedad danza estrepitosamente sobre el abismo, para no darse cuenta de los preparativos que en todas partes se hacen para engullirla de un solo golpe? ¡Siempre la vieja historia del *Mane, Thecel, Phares!* Verdad es que los grandes y pequeños Baltasares muéstranse por un instante desconcertados, cuando les toca más de cerca una seria advertencia; pero luego continúan su camino, hasta que les llega el turno.

En esta materia debemos resolvernos á mirar frente á frente á la verdad y á dar testimonio de ella, sin exageración, pero también sin paliativos. El pesimismo es perjudicial en todas partes, y también aquí. Pero hay también un optimismo más perjudicial que la más exagerada gravedad, un optimismo más exasperante que el más negro pesimismo, un optimismo más cruel que el canibalismo: el optimismo de la mentira, del desprecio, de la ironía, el optimismo de los hartos, de los seguros, de los excesivamente cautos y orgullosos señores del dinero y de la educación.

Este optimismo hay que buscarlo especialmente detrás de una montaña de golosinas y de botellas, y detrás de una mesa de estudio. «¡Ah!—dice—la vida es soportable, y la gente debe aprender á amoldarse á las circunstancias. Realmente, es difícil hacer comprender esto al pueblo, pero no hay que desesperarse por ello. Ya la naturaleza se ayuda á sí misma, eliminando, por medio de las enfermedades infecciosas, á los débiles, y conservando á los fuertes. [1] No hay que preocuparse de las *gentes dudosas*, pues éstas, por el alcohol, la prostitución, los crímenes y las orgías, se encargan por sí mismas de desembarazar de ellas á la sociedad». [2]

(1) Alfred Meissner, *Gedichte* (5), 108.

¡Quiera Dios librarnos de semejante optimismo, en comparación del cual, el pesimismo del socialismo es en verdad digno de respeto!

Pero de nada sirve negar el peligro y la urgencia de la cuestión social, pues ésta es bien evidente, y aunque uno quiera obstinarse en no verla, no es esto una razón para que desaparezca del mundo. De todas las cuestiones actuales, es la más vasta y compleja, ya que es resumen y recapitulación de todas las cuestiones peculiares de la época. Y es al propio tiempo consecuencia necesaria de todas las situaciones creadas por las ideas modernas, en los diferentes dominios de la vida industrial, comercial, intelectual, moral y jurídica. Quien siembra vientos, recoge tempestades. [3] Es igualmente el ensayo intentado por la inflexible lógica de los hechos sobre la exactitud ó la inexactitud de los principios, según los cuales han sido transformadas nuestras relaciones jurídicas y públicas. Por su canto conocemos al pájaro, al árbol por su fruto, al lobo por su modo de andar: [4] también conocemos la verdadera naturaleza de nuestro estado por la cuestión social.

El que tenga ojos para ver, y entendimiento para comprender, no puede prescindir de ocuparse seriamente en ella. Pero todos aquellos cuyo poder externo ó cuya fuerza intelectual es capaz de contribuir, ya á esclarecerla, ya á resolverla, se harían culpables de una falta muy grave con relación á la sociedad, si no quisieran emplear en esta empresa los medios de que disponen. Precisamente

(1) J. B. Haycraft, en Schneider, *Göttl. Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, 215 y sig.
(2) M. Haushofer, in «Die Woche», 1900, 1354.
(3) Düringsfeld, *Sprichwœrter der germanischen und romanischen Sprachen*, II, 153, *Nr.* 274.
(4) *Ibidem*, I, 208, *Nr.* 416.

en esta materia, es donde se han dado excesivas pruebas de pereza y de medianía. Á decir francamente la verdad, preciso es confesar que el mal es ya muy antiguo, y que el deber y la prudencia hace ya mucho tiempo que hubieran debido impulsar á la acción. Sólo ha faltado una cosa: la firme resolución de obrar. (1)

¡Quiera Dios que sea por fin tomada en serio, y muy en serio, antes que sea demasiado tarde. La receta del médico es inútil después de la muerte del enfermo, (2)—dice un proverbio,—y querer extinguir el incendio cuando todo lo ha devorado, es vana empresa. Ahora bien, trátase aquí de incendio y muerte para el mundo entero, por lo que todavía tienen aplicación estas palabras del poeta citado más arriba:

«Todavía es tiempo. ¿No tenéis miedo? ¿No saldréis de vuestra ilusión? ¡Pues pensad en la marcha errante de los ejércitos, ante los cuales flotan, á guisa de estandartes, pingajos de mendigos! ¡Pensad en la guerra, en el pillaje, en las salvajes y mugidoras muchedumbres! ¡La obra de los siglos cae en ruinas y cenizas!» (3)

2. Últimos motivos y breve expresión de la cuestión social.—Verdad es que nadie niega que el malestar de la situación haya llamado, hace ya mucho tiempo, la pública atención sobre la cuestión social. Quien no esté libre de todo otro trabajo, debe ya renunciar á seguir el curso de las publicaciones que dicha cuestión produce cada día. Pero cuanto más considerable es la muchedumbre de las proposiciones y tentativas para remediar el mal, tanto más manifiesto es que nadie está á la altura de la empresa, porque nadie, ó por lo menos muy pocos, atacan al mal en su raíz.

El gran defecto de la mayor parte de los que se ocupan en las cuestiones sociales consiste en que, con mucha frecuencia, atacan el mal superficialmente y á medias, por

(1) Mohl, *Staatsrecht, Vœlkerrecht und Politik*, III, 530.
(2) Düringsfeld, *loc. cit.*, II, 69, *Nr.* 121.
(3) Meissner, *Gedichte* (5), 109.

cuanto el conocimiento que de él tienen es muy limitado. Nadie investiga más que hechos externos fortuitos y razones económicas. Se procede como si toda la cuestión social se redujese á una cuestión de valor, de salario y de estómago. Pero nadie quiere reconocer que, en las cuestiones morales basadas en las relaciones sociales, la raíz alcanza una profundidad mucho mayor, (1) y que todas las mejoras de la situación económica se asentarán en base deleznable, hasta tanto que el lazo religioso, moral y jurídico de la sociedad no se restablezca sólidamente y por modo duradero.

La mayor, por no decir la única, desdicha de la sociedad consiste en que, en la vida pública, están profundamente quebrantadas las bases del orden moral.

Hace ya muchos siglos que, como lo hemos visto más arriba, se investiga la sabiduría suprema, la prudencia y el talento político, únicamente en la separación del derecho, de la moral y de la religión, y en la separación de la economía política del derecho, de la moral y de las leyes contenidas en el símbolo de la fe. Esta tendencia ha acabado por producir sus frutos. Desde entonces hemos llegado á esta situación, á saber, que no sólo los sabios juran en las escuelas por esta doctrina fundamental del liberalismo, sino que las legislaciones, los propietarios, los obreros, en una palabra, todas las clases sociales, todas las manifestaciones de la vida, están penetradas de ella. Esto es precisamente lo que constituye la cuestión social.

Siempre ha habido descarríos en la vida práctica de los individuos y en la del conjunto, y siempre, mientras haya hombres, ocurrirá lo mismo. Sin embargo, al par de esta situación, y gracias á la inconsecuencia del mundo, puede existir un orden de cosas tolerable. Pero esto es imposible, si la vida moral es completamente destruída en los prin-

(1) Recomendamos aquí, por modo especialísimo, la obra poco conocida de Rœsler sobre las doctrinas fundamentales de la teoría de economía política fundada por Adam Smith, 7 y sig., 20 y sig., 34 y sig., 95 y siguientes.

cipios capitales. [1] Las costumbres privadas pueden ser atacadas sin gran perjuicio, con tal que la moral pública sea sana. Querer minar esta moral pública, equivale á quebrantar el orden mismo. Pero este resultado no se produce cuando los individuos embotan, con su acción personal, la punta de las consecuencias externas más extremas de un falso sistema.

Ahora bien, he aquí la situación actual. No se trata únicamente de la conducta absurda de los individuos ó del mejoramiento de la situación económica, sino que hay que tener en cuenta que las leyes del orden público están socavadas hasta en sus fundamentos y hasta en la conciencia moral. Se ha rechazado la fe, guía de la vida, antemural de las leyes; y allí donde no se la ha rechazado por completo, ha sido debilitada de un modo que da seriamente que pensar. Se ha echado por tierra el principio de que, en la vida pública, no debe el hombre estar sometido á Dios, ni considerarlo como su propio señor, menos que en la vida personal interna. Se ha arrancado del corazón de la humanidad la conciencia de la corrupción que en ella habita, y se le ha inculcado la opinión de que puede desarrollarse por sí misma, y ordenar como bien le parezca lo justo y lo recto.

Estos tres errores constituyen el verdadero germen de la miseria social. Ya no hay nada seguro y durable, porque no hay nada santo. La situación casi es intolerable, porque el capricho de los depositarios del poder, la impaciencia de los que sufren, el orgullo y la idolatría personal, las ideas más exageradas relativas á la posibilidad del perfeccionamiento del hombre, el sentimiento carnal del materialismo, que quiere gozar de todo aquí bajo, y esto en forma sensible y palpable, el espíritu de Kant y de Fichte, ese espíritu de glorificación personal, en vez del espíritu de sumisión á la ley y de humilde sentimiento de penitencia, se han convertido en los únicos guías del pensamiento y de la acción.

(1) Cf. León XIII, *Encycl.*, 4 Agosto 1879.

Por consiguiente, el que quiera conjurar el mal social, debe estar dispuesto á curar estas llagas, que son el verdadero foco del contagio.

3. Nuestra legislación como expresión de nuestra moral pública y de nuestro sentimiento público del derecho.—Para convencer á los más incrédulos de la verdad de lo que acabamos de decir, bastará echar una ojeada á nuestras leyes. La más exacta expresión de los principios morales de una época ó de una sociedad, son sus leyes. Ahora bien, si estudiamos el espíritu de las leyes modernas, veremos que la sociedad actual sufre dos males. Sus instituciones ya no son naturales, porque están en oposición con lo sobrenatural y la religión. Ya no hay leyes ni instituciones naturales y adaptadas á la naturaleza, porque se han divorciado por completo de la historia y de la tradición. Sin duda que, en esta materia, hemos mejorado mucho de algún tiempo á esta parte, pero hasta que se haya convertido en bien el mal producido por el liberalismo, restan por hacer muchos esfuerzos. No son más que prescripciones artificiales inventadas por la perspicacia de los sabios, é ideadas de conformidad con el capricho de un partido reinante, según inspiración momentánea, bajo la influencia de súbita necesidad, en armonía con el modelo de instituciones que pueden haber tenido buen resultado en países extranjeros y en otras circunstancias.

¿Y por qué? Una de esas perniciosas y célebres frases, cuya apariencia superficial debe reemplazar en nosotros, así la fe sobrenatural como los sólidos principios naturales, nos da la razón de ello: nos referimos al deplorable principio de hacer leyes para derechos imaginarios. Antiguamente, era aplicada la ley como expresión perfecta de lo moral y justo, y el derecho y la moral estaban en armonía con la inmutable ley divina, armonía tal como Dios la ha depositado en la naturaleza humana. Hacer una ley sin derecho, ó contra el derecho, es decir, contra la regla de toda justicia y de toda moral, se hubiese considerado antes, no sólo como una rebelión criminal contra Dios, si-

no también como un pecado contra la naturaleza y la razón. Por desgracia, la frívola revolución contra Dios, y, por ello mismo, contra los fundamentos del derecho, se ha convertido en verdadero programa para levantar el nuevo edificio de la sociedad. Se han hecho leyes sin tener en cuenta el derecho ni al Dueño del derecho. De aquí que únicamente hayan respondido á la glorificación personal y á la independencia del hombre; y, también, por esta razón, están con frecuencia en la más flagrante contradicción con el orden divino y el bien natural de la sociedad.

Pero lo que no es natural, carece de solidez y estabilidad, y esto es precisamente lo que explica esos cambios y esos ensayos sin fin. No salimos de ensayos, de lo provisional, y esto es una gran desdicha. Los espíritus más prudentes y experimentados de la antigüedad sentían graves escrúpulos cuando se trataba de cambiar una ley, [1] pues creían que el cambio jamás era bueno para ninguna cosa, á menos que ésta fuese positivamente mala. [2] Sólo, pues, una utilidad evidente [3] y una ventaja formal podían justificar una innovación en las leyes. Aun allí donde un mejoramiento real no es dudoso, el daño causado por el cambio es fácilmente superior á la utilidad obtenida por él, porque la innovación en las leyes debilita siempre su fuerza. [4] De aquí que Charondas introdujese la extraña prescripción, de que todo el que quisiese proponer un cambio en una ley, compareciese ante la asamblea del pueblo con una cuerda al cuello. [5]

¿Se ha olvidado en nuestros días esta prudencia y esta experiencia de hace mil años, ó es considerada como una locura? Esto no es posible; pero hay en los hechos una lógica y una consecuencia superiores al discurso humano. Se

(1) Aristot.. *Polit.*, 2, 5 (8), 10 y sig. Alfredo el Grande, *Gesetze Einl.*, 49, 9. (Schmidt, *Gesetze der Angelsachsen* (2), 69).
(2) Plato, *Leg.*, 7, 797, e, sig.
(3) *Dig.*, 1, 4, 2. Cf. sobre esto la opinión de Crussaire en Savigny, *Vom Berufe unserer Zeit zur Gesetzgebung*, (3) 197.
(4) Aristot., *Pol.*, 2, 5 (8), 10 y sig.
(5) Diodor., 12, 17, 1, 2.

ha roto con la historia, con la tradición, con el derecho inmutable de Dios; pero querer detener la inevitable disolución del derecho y el fraccionamiento de la sociedad, he aquí lo que no puede hacerse, si no se vuelve á lo que se ha abandonado.

Quizás se vea en esto una ironía extraña de la suerte y del destino; pero nosotros los cristianos preferimos darle el nombre de justa venganza del orden moral del mundo, ó, para hacer desaparecer toda apariencia de expresión moderna panteísta, preferimos ver un castigo de Dios en la obligación en que se encuentra la sociedad, de ejecutar por sí misma ese procedimiento de descomposición con esa penosa fabricación de leyes. Después de haber abandonado el derecho, preciso es que se deje morir por hastío de leyes. Y, en definitiva, por esta lógica de hierro de los hechos, queda engañada por su propia lógica. Cuando se ha rechazado lo que es inmutable y eterno, ya no cree uno que pueda haber verdades duraderas, derecho duradero y, por encima de todo, ley duradera. En los comienzos del siglo XIX, decía un gran hombre de Estado: «Gran locura es destruir una vieja institución que ha dado buenos resultados, no corregirse siguiendo un camino sencillo, y querer imponer tareas malas, extranjeras, inoportunas, sembrando en todas partes el desorden y el trastorno». [1] Actualmente, en vano se buscaría uno que compartiese sus ideas. José II se ha convertido en nuestro hombre, nuestro ideal, nuestro modelo, nuestro héroe. Mas no le alabamos sin motivo, ya que, si lo apreciamos tanto, es porque tenemos con él cierto parentesco espiritual. Él ha sido la causa de la erupción de nuestra lepra, que se apellida la lógica de los hechos.

Lo que nos dulcifica la amargura del trabajo en las fábricas de leyes, en los parlamentos, en las dietas, no es ciertamente la inclinación desenfrenada de los jóvenes á querer hacerlo todo mejor que sus padres, ni siquiera la vanidad de brillar por la gloria de una actividad propia

(1) Pertz, *Leben des Ministers Freiherrn vom Stein*, VI, 99.

creadora. ¡No, en verdad! Creemos que sólo el odio á lo que ha sido transmitido por la tradición es lo que nos encarniza contra ellas. Nos parecemos en esto á esos viejos, cuya muerte próxima creemos presentir, porque de repente empiezan á trastornarlo y cambiarlo todo, y de nada están contentos. La vida ya no tiene encantos para nosotros. La institución más bienhechora debe caer, porque es vieja. Basta que una cosa sea nueva, para que la consideremos como admirable; y para que no se interrumpa la admiración, cada año hay que renovar las novedades. ¡Y aun queremos ocultar el hecho innegable de que, hace ya mucho tiempo, hemos perdido la fuerza de innovación, y de aquí que queramos, por lo menos, demostrar al mundo, con nuestra manía por los cambios, que todavía somos capaces de algo!

Difícilmente se habrá visto una época falta de capacidad legislativa en la medida [1] en que lo está la nuestra de un siglo á esta parte, desde José II y la Revolución; [2] del mismo modo que, por justos juicios de Dios, difícilmente se habrá visto una enfermedad legislativa como la que impera en este mismo lapso de tiempo. La precipitación no nos deja el tiempo necesario para pesar bien una ley antes de promulgarla, y nuestra impaciencia no nos permite esperar que una ley muestre sus resultados, ó adquiera entre nosotros derecho de ciudadanía. De aquí que tengamos tan numerosas, diferentes y fugaces leyes, que los mismos sabios no pueden retenerlas en su mente. En cuanto al pueblo, testigo es de la situación que temía un antiguo doctor, á saber, que la abundancia de leyes, en vez de proteger, se convierte para los débiles en tela de araña, y en trampas para los imprudentes. [3] No andaban por completo descaminados los antiguos, cuando creían que, á mayor

(1) Savigny, *Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung*, (3) 49 y siguientes, 161.
(2) De 1789 á 1843, 81.366 leyes han sido promulgadas en Francia. (Wander, *Sprichw.—Lexikon*, I, 1615, *Nr.* 58. Cf. *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, I, 1291.
(3) Soto, *De iusticia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2.

número de leyes, menos derecho, y cuanto más leyes, más imperfecciones. [1] En todo caso, la frase que dirigían á los reformadores turbulentos: «El mejor y el peor entran en la misma balanza», [2] se realiza por completo en nuestros días. Entre nosotros, todo recuerda aquellos tiempos de la Roma decadente, en que Cicerón decía: «No tenemos depósito público para nuestras leyes, y de aquí que tomemos como leyes las que nos dan nuestros ujieres; y las pedimos á los copistas, porque carecemos de archivos públicos y de tradiciones oficiales». [3]

Sin duda que esta situación es ya expresión de grandes desdichas morales ocultas interiormente. Pero, si penetramos el contenido de estas leyes, veremos hasta la evidencia cuán profundamente la separación del derecho y de la moral ha quebrantado en los corazones el sentimiento de uno y otra, y cómo nuestra situación social es consecuencia lógica de la corrupción moral de la sociedad.

Esto es lo que hace comprensible que las leyes, como de ello se quejaba ya Cicerón, no trasciendan ya á la conciencia pública. ¿Y cómo podrían hacerlo, si no están basadas en la conciencia? Ahora bien, si su base no es la conciencia—y no lo es, porque no descansan en el derecho, es decir, en la voluntad de Dios—¿por qué asombrarse de que el pueblo las considere únicamente como hilos, como telas de araña? Si las leyes no tienen su punto de partida en la fe, en un derecho inmutable y eterno, y en la obediencia á un legislador supremo, ¿es posible que no desaparezcan la obediencia á la ley, y, lo que todavía es peor, el respeto á la ley, y la fe en el derecho? Si es permitido á la ley humana no ocuparse en la ley divina, ¿cómo prohibir al hombre que desprecie la ley humana?

Este estado de cosas nos explica por qué existe hoy una cuestión social, y por qué no ha existido otras veces. Siempre se ha violado la ley, pero la ley representaba el

(1) Graf u. Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 18 (1, 226.223).
(2) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* XX, (1819), I, 36.
(3) Cicero, *Leg.*, III, 20.

derecho. Siempre se han cometido injusticias, pero ni por las leyes ni por la opinión pública podía nadie considerarse autorizado para ello. Hoy es preciso distinguir escrupulosamente entre derecho y ley; la opinión pública no está hoy en contradicción con la injusticia, pero la produce y la justifica. En una palabra, hoy la moral pública y el sentimiento del derecho público, están quebrantados, y minados los fundamentos de la sociedad; esto es lo que origina la cuestión social.

Las violaciones del derecho y de la moral cometidas por millares de individuos, no causan estragos comparables á los que produce por sí solo el quebrantamiento de la moral pública; pero cuando, además, esta última se ve deliberadamente atacada cada día, ¿cómo extrañarse de que las cosas hayan llegado al estado en que las vemos?

Vese, pues, la gran diferencia que existe entre que algunos, y aun muchos, individuos violen la ley, como antiguamente, cuando la ley y la conciencia se levantaban para recordarles sus deberes, y que las leyes casi consideren un honor estar en contradicción con el derecho. Podía decirse otras veces: «Malas costumbres hacen buenas leyes»; (1) pero hoy, casi debemos decir lo contrario: «Nuevas leyes borran el derecho antiguo». (2) Una ley mala hace necesariamente costumbres malas, y lo que es peor, malos corazones y malos espíritus. Las leyes que no se apoyan en el derecho, en la voluntad de Dios y en la conciencia, son en verdad peores que la situación social real, por mala que pueda ser en sí misma.

4. Sistema pernicioso de la supuesta prosperidad general.—Estas concepciones hacen sonreir á muchos, creyendo que, con áridos principios teológicos y abstracciones filosóficas, se puede hacer adelantar muy poco una cuestión de una importancia tan eminentemente práctica. Proviene esto de que hay muy pocos hombres que tengan una idea de la necesidad de la cabeza en la vida práctica, y de

(1) Graf und Dietherr, 18 (1, 214).
(2) *Ibid.*, (1, 231).

la importancia que con frecuencia tienen en la práctica los principios más abstractos en apariencia. Así lo muestra ya la primera exploración que ordinariamente se hace en el campo de la cuestión social, la investigación del último fin de la vida económica.

Ciertamente es una cuestión muy abstracta y puramente especulativa la siguiente: ¿Por qué trabajan los hombres? ¿Por qué se relacionan mutuamente? ¿Por qué cambian sus productos? Pues precisamente esta cuestión es la que, cualquiera que sea la respuesta que se le dé, contiene en germen toda la formación de la vida social.

En la Edad Media se respondía: Trabaja el hombre para que pueda vivir, ó por sí mismo ó por otros. Y quedaba resuelta la cuestión. Pensábase entonces, no en la posesión, sino en el sostén de la vida, en la vida. Todo estaba calculado para que cada cual tuviese lo necesario. Pero como nadie puede vivir por sí mismo, como una mónada aislada, y como todos estamos destinados por la naturaleza á vivir en comunidad, concluíase por decir, en aquella época, que la sociedad, en general, debe regirse por manera que todos se auxilien mutuamente, los unos con el trabajo, los otros con la solicitud. De aquí que no se tuviese en cuenta únicamente la posesión, sino también las obligaciones para con el todo y para con cada uno de sus miembros, la herencia como la producción, y, ante todo, la igualdad, el trabajo en común, la solidaridad. Esto ocurría en aquella época, y, de este modo, la vida era por lo menos tolerable.

Toda la escuela moderna, desde que es expresión de las aspiraciones del liberalismo, responde á nuestra cuestión: El fin último de la vida social consiste en el aumento de la prosperidad general. Con esto, quiérase ó no, se da buena cuenta de nuestra sociedad. Sin duda que en los últimos tiempos se ha hecho mucho para dulcificar las consecuencias de este principio. Pero todo esto significa poco, mientras se conceda valor á dicho principio. Los

miembros aislados de la sociedad no son nada, si prevalecen el poder y la riqueza del conjunto.

La magnífica idea del Cristianismo referente á que la sociedad es un gran organismo, en el cual cada miembro aislado tiene su independencia en el lugar que le es destinado, y debe realizar su fin propio en relación con la totalidad, pero en el cual también el conjunto debe cuidarse de cada uno de los miembros, queda de hecho aniquilada. Los muros protectores del individuo, la contextura del todo, la coordinación, la supremacía, quedan suprimidos. El dinero es la única medida; la más considerable producción de conjunto y la acumulación de valores en las más gigantescas proporciones, son el fin último; la riqueza absoluta del todo impersonal y no la posesión relativa, ó siquiera el bienestar del individuo, [1] la producción y no la repartición de las fortunas, son los resortes de nuestra vida social. [2]

Mientras que otras veces se avaluaba la prosperidad de un Estado según el número de los que podían ponerse en pie de guerra á sus propias costas, ó proporcionar hombres para el mismo fin, calcúlase actualmente de conformidad con las sumas gastadas en cuarteles, fuertes y material de guerra. Si un Estado tiene mil millones de capital más que los otros, es considerado como más feliz que ellos; en cuanto á los que poseen los mil millones y á los que de ellos se aprovechan, es cosa completamente indiferente. Basta que los mil millones existan, aunque estén enterrados en la caja de guerra, ó los posean unos cuantos potentados, en torno de los cuales pululan millares de seres, cuya inseguridad de la vida es tal, que se ven constreñidos á luchar á muerte para procurarse un trozo de pan.

Esta es una de las razones por la cual debemos reconocer, en ese llamado sistema de la prosperidad general, una de las causas principales de la angustia social. Creíase antiguamente que todos debían aprovecharse de la prosperidad general, [1] y que si los ciudadanos no obtenían ventajas del conjunto, no eran ciudadanos. [2] Pero ahora, un filósofo, que, á mayor abundamiento, es un verdadero discípulo de la Reforma y de la sabiduría política prusiana, no se avergüenza de afirmar que el estado ideal consiste en la miseria de la mayor parte de la población, y que esta miseria es una verdadera bienhechora y la educadora de la humanidad, con tal que la totalidad goce de grandes riquezas. [3] Casi no conocemos ya las concepciones de Aristóteles, cuando decía que el mejor estado de una sociedad es aquel en que impera como regla un mediano bienestar, [4] aquel en que no se amontonan en parte alguna gigantescas sumas superfluas, pero en el cual no se conoce la miseria propiamente dicha. Mas ¿cómo habrá que proceder, cuando se trate de hacer la guerra? Se procede como si la paz fuese sólo una excepción, y la guerra el fin propiamente dicho de la sociedad; como si la sociedad fuese únicamente un Estado y la política su única misión. Sin duda que el terror se apodera de uno á veces, cuando ve qué terrible pauperismo existe en las masas, al lado de las gigantescas fortunas improductivas de una exigua minoría. [5] Preciso es reconocer que, hace ya bastante tiempo, se ha conseguido mucho en la empresa de mejorar la situación y de dignificar á las clases medias é inferiores. Sin embargo, sería perjudicial é

(1) Val. Mayer, *Das Eigentum*, 33 y sig.
(2) Samter, *Das Eigentum in seiner sozialen Bedeutung*, 216.

(1) Aristot., *Polit.*, 7, 8 (9), 5.
(2) *Ibid.*, 3, 5 (7), 1.
(3) Lasson, *Rechtsphil.*, 178 y sig.
(4) Aristot., *Pol.*, 4, 9 (11), 8.
(5) En 1878, de 25.747.660 habitantes que contaba Prusia, sólo había 8.790.285 capaces de pagar impuestos. Pero casi la mitad, 3.506.423, estaban exceptuados, porque poseían una renta anual inferior á 420 marcos. Casi un tercio, 2.662.104, tenía una renta que se elevaba de 420 marcos á 660. En resumen 82, 7% estaban en la indigencia, 12, 9% en una situación tolerable, 3, 1% en buena situación, y 1, 3% eran ricos. Cf. Kolb, *Statistik* (8), 57 y siguientes. Roscher, *Volkswirtschaft* (20), I, 574 y sig. Schœnberg, *Polit. Œkon.*, (3), 1, 675 y sig. Por lo demás, las cosas, consideradas desde el punto de vista de la protección á la clase media, han mejorado en Prusia, como también en Alemania. Cf. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, (2), III, 374 y sig., 397 y sig., 760 y sig. *Rivista Internazionale*, XII, 692 y siguientes. Elster, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, I, 597 y sig., 679.

injusto pasar por alto las irritantes desigualdades que existen siempre, como consecuencia del perverso sistema. (1) Si de una parte se han elevado los salarios, y la clase media se ha rehecho, (2) han aumentado por otra en proporciones gigantescas las grandes fortunas, (3) y, debido á la gran elevación de todos los precios, se ha despojado, casi en la misma proporción, á las clases, de toda bonificación del salario, de manera que, á pesar de esto, la pobreza y la miseria antes aumentan que disminuyen. (4)

(1) Funk-Brentano, *Réforme sociale*, 16 de Octubre de 1899. *Rivista Internazionale*, XXIII, 409 y sig. Sobre el Congreso de Antwerpen (17 de Setiembre de 1899) para la defensa de la clase media, véase la *Revue encyclopédique*, 1899, 1048.

(2) Burg, *Soziale Revue*, I, 285 y sig. Stein, *Soziale Frage*, 437 y sig. Millot, *Que faut-il faire pour le peuple?*, 34 y sig.

(3) La diferencia entre la riqueza de los millonarios y la miseria del proletariado es proverbial en Inglaterra. Sin embargo, no es menor en otras partes. Aterradora por todo extremo es la oposición que entre el pobre y el rico existe en el Eldorado de la democracia, en el Paraíso de la igualdad, en Norteamérica. En los Estados Unidos, el 91% de la población posee únicamente el 20% de la fortuna total, un 9% el 80% de la riqueza nacional, 4007 familias 16 veces más que las 11.598.887 de familias restantes (*Revue des Revues*, VIII, 266). En el Estado de Nueva York había, en 1893, 1103 millonarios, sólo en la ciudad 400; en Massachusetts, 300; en Minneápolis, 64; en Cincinati, 70; en Cleveland, 68; en San Luís, 45, etc. (*Review of Reviews*, VII, 279). Y éstos son, no una vez, sino muchas veces millonarios. Y así se ha dicho que, en los Estados Unidos, ningún millonario puede considerarse honrado, sino los billonarios. Cf. Bliss, *Encyclopedia of Socialreform*, 871 y sig., 1309 y sig. *Correspondant* de 10 de Octubre de 1897; *Revue des Revues*, XXIII, 381 y sig. *Revue catholique des Revues*, 1898, 412.

(4) V. un excelente resumen sobre los estados de la pobreza en Münsterberg, *Die Armenpflege*, 15 y sig. Roscher, *Volkswirtchaft*, V, (2), 24 y sig. Mucho falta todavía para una estadística universal de la pobreza. En Inglaterra fueron socorridas, por el presupuesto de 1881, 1.592.386 personas, 33,98 de cada 1000 habitantes. (Schönberg, *Polit. Œkon.*, III, (3), 1006. Wolf, *Sozialpolitik*, I, 313. Cf. *Handwörbuch der Staatswissenschaften*, I, (2), 1214 y sig.; Elster, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, I, 215 y sig.) En París, la beneficencia oficial gasta anualmente 50 millones de francos, y la caridad eclesiástica y privada, otro tanto por lo menos. (*Frkf. Ztg.* de 4 de Enero de 1894). La ciudad de Londres emplea anualmente en beneficencia privada 125 millones de francos. (*Revue des Revues*, X, 397), y no menos de 375 millones de francos cuesta á Inglaterra la beneficencia pública. (*Ibid.*. X, 396; cf. Schönberg, *obra citada*, III, (3), 982). La cuestión de las habitaciones entraña una de las más tristes pinturas de nuestra situación actual. Cf. *Handwörterbuch der Staatswiss.*, V, (2), 1007 y sig.; Elster, obra citada, II, 319 y sig., 898 y sig. Desde 30 de Noviembre de 1868 á fines de Noviembre de 1893, por consiguiente, en 25 años, el Asilo de desamparados de Berlín dió albergue á 2 millones y medio de indigentes. (*Frkf. Ztg.* de 29 de Noviembre de 1893). No menos triste es el capítulo de hombres sin trabajo. Basta pensar en la miseria con que terminó la más grande exposición de la civilización americana en Chicago. En Filadelfia, á principios de Noviembre de 1893, había 55.000 hombres sin trabajo, y á mediados de Diciembre, 70.000. (*Ev.=Luth. K.=Z.*, 1894, 70); en Chicago, á principios de Diciembre, había 126.000, el 15% de la población total. (*Ibid.*, 1894, 45); en Nueva York, por el mismo tiempo, no bajaban de 160.000. (*Ibid.*, 1894, 287). Al total, el número de obreros sin trabajo en la República, á principios de 1894, se elevaba á 15 millones. (*Revue des Revues*, VIII, 367 y sig., 456 y sig.) En París, se calculaba, á principios de 1895, del 40 al 45% de la población obrera sin trabajo. Mientras que la población de la capital, desde 1886 á 1891, creció en un 4%, aumentó á un 23% el número de los socorridos. (*Ibid.*, XIII, 265). V. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, I, (2), 920 y sig.; Elster, obra citada, I, 187 y sig.; *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, I, (2), 281.

Pero sin duda es esta una situación antinatural. La desigualdad en la posesión, y el contraste entre la riqueza y la pobreza, son de derecho divino. (1) Disposición es esta que ha sido introducida para bien de la sociedad, y de ella depende el sostenimiento de la sociedad actual. Piensen lo que quieran ciertos partidarios del progreso indefinido, y cualesquiera que sean los alegatos de algunos seductores, debemos reconocer como una ley general, que jamás podrá ser suprimida por completo la pobreza en la humanidad. Pero pobreza no es miseria. (2) Nadie sucumbe al peso de la pobreza. Allí donde existe la pobreza, con su contraste natural, la riqueza, allí también hay siempre valor y fuerza moral para padecer, orar y sufrir privaciones, allí también hay esperanza y paciencia, por un lado, y condescendencia, comunicación y solidaridad, por otro. Tanto como la oposición entre la pobreza y el bienestar moderado no sea excesiva, la primera siente menos su carga, porque está menos expuesta á la tentación del descontento, y la segunda, si es natural y sana, jamás carece de la gracia de querer y de la bendición de poder ayudar á aquélla. Pero, si existe, por un lado, una miseria antinatural, una miseria en el sentido propiamente dicho de la palabra, y, por otro, un antinatural bandidaje egoísta; si la miseria de las masas, el pauperismo, se encuentra fren-

(1) Deut., XV, 11; Matth., XXVI, 11; Joan., XII, 8.

(2) Cf. vol. III, conf. IV, 3.

te á frente del mammonismo, la sociedad aparece en su totalidad enferma. No son estos contrastes naturales, sino oposiciones malsanas de ciertos estados sociales; es ello un signo de discordias y desuniones, un presagio de disolución para la sociedad. Cuando la sangre no circula más que por ciertos miembros, y los hincha hasta hacerlos disformes, tan enfermos están éstos como aquellos otros á los cuales roban su fuerza, al propio tiempo que son una carga y un peligro para todo el cuerpo, cuya debilidad los ha hecho tan pesados. En semejantes circunstancias, el exceso engendra la relajación y la pereza, el embrutecimiento y la caída en la sensualidad y en el deleite, el desorden, la dureza y la turbulencia. Pero entonces la pobreza se convierte en miseria, en hostilidad y en venganza contra los que poseen y contra la sociedad entera, en salvajismo, en intemperancia, en entorpecimiento, y, finalmente, en desesperación, que sólo encuentra consuelo en destruir; en una palabra, se convierte en miseria. [1] Ahora bien, así no puede sostenerse la sociedad. Aunque semejante desigualdad contra naturaleza no conduzca á golpes súbitos, violentos, los cuales, por otra parte, no pueden dejar de producirse, el agotamiento y la desesperación surgen por sí mismos, y el conjunto queda condenado á perecer miserablemente y sin honor.

Por consiguiente, mientras no se renuncie á este funesto ideal de la prosperidad general, es vana toda esperanza de mejorar la situación, dibujándose en el horizonte la ruina inevitable de la sociedad como única y sola perspectiva. Escúchesenos ó no, no cesaremos de oponer á este sistema pernicioso, al combatir su programa, el principio de que, si sólo las clases ínfima y media pueden vivir de un modo soportable, la nación puede ya considerarse como pobre, y si no se acaba de calcular la riqueza de la nación, el pueblo en masa será muy pronto pobre, si no miserable.

(1) Périn, *De la richesse*, II, 163 y sig. Eusebius Gallicanus, *Homil. de S. Epipodio et Alexandro* (Bibl., Lugd. VI, 669, e). Augustin., *Civ. Dei*, 15, 4; Ep., 140, 23, 56. Prov., XIV, 34.

Con un bienestar moderado y general es compatible cierta superabundancia en la posesión de algunos particulares ó de la sociedad. No somos en manera alguna enemigos de las grandes fortunas y posesiones, con tal que no sean demasiado numerosas ni rebasen la proporción de la fortuna social, ó atraigan á sí en absoluto la posesión media. Un exceso de riqueza en algunos particulares es siempre necesario, á fin de que, en caso de necesidad, pueda tener lugar una derivación en favor de las clases necesitadas. Y hasta es deseable un lujo razonable en su lugar correspondiente, menos porque otros pueden aprovecharse de él, como se suele decir en su defensa,—lo que podría hacerse de un modo más útil—sino porque fomenta las artes y las ciencias, lo que contribuye á embellecer la vida, la formación de la inteligencia, y porque conduce á grandes empresas.

5. Consecuencias morales y económicas de la plutocracia.—Que no se hable, pues, de la aridez de las fórmulas abstractas, sino que se confiese que pueden tener consecuencias muy tangibles y profundas. Tal filosofía, tal hombre; y tal teología, tal época, tal sociedad. Proclamar el sistema de la prosperidad general, equivaldría á proclamar el despotismo del dinero. La grosera plutocracia de la época es el verdadero engendro, la consecuencia necesaria de la entronización de este principio.

Pero esta es una conquista terrible. Es muy pernicioso medir el valor del hombre por el dinero. [1] Pero es más triste todavía responder con la cifra á que se eleva el capital fijo ó circulante de la sociedad, á la cuestión de saber si una sociedad ó un Estado son dichosos, si están en progreso ó en decadencia. Pero el colmo de la ruina para una sociedad consiste en no poder representar la posesión, la riqueza, la felicidad, de otro modo que bajo la forma de grandes sumas de dinero muerto y sonante, ó aun de valores arbitrarios.

(1) Menander, *Piscatores fragm.*, 7. Juvenal, III, 143 y sig. Cicero., *Quinct.*, 15, en donde pinta perfectamente las consecuencias de este sistema.

Este era el punto de vista de la antigüedad. «Dinero es poder»—se decía en aquel tiempo [1].—El Estado que posee menos dinero, es necesariamente más débil que el que dispone de grandes riquezas. El mismo Tucídides lo creía así. [2] Fué este un mal principio para un tiempo relativamente bueno; pero en tiempo del imperio, originóse, como última consecuencia, aquella posesión enorme, insensata, en grado tal, que nos es fácil comprender el fin que tuvo semejante sociedad.

Ahora bien, lo que censuramos en lo pasado, tan pronto como se trata de lo presente, lo defendemos y aun lo abrazamos. ¿Cuál es nuestra situación presente? ¿Subimos ó bajamos? El mismo Adam Smith, el padre de ese sistema materialista de la prosperidad general, se atrevía á creer que sería demasiado ridículo proponerse seriamente probar que la prosperidad general no consiste en el dinero y que, por otro lado, el dinero no es más que una pequeña parte, y la parte menos productiva, de la riqueza nacional. [3] Pocos años después, Malthus se atrevía á decir, con singular prudencia, que el poder y la riqueza no son deseables más que en cuanto fomentan la felicidad de una nación. [4] ¿Y ahora? Nos colocamos de nuevo por completo en el punto de vista del principio siguiente: un hombre sin dinero es un cadáver, un hombre sin dinero es un hombre muerto. [5] Lo que Logau decía de su tiempo, se aplica también al nuestro, pero en grado incomparablemente mayor:

«El bien y el dinero constituyen el espíritu y la sangre del hombre. El que nada posee, es en el mundo un cadáver». [6]

(1) Euripides, *Phœnissæ*, 439 y sig. Aristophanes, *Plutus*, 146.– Cf. Eccl., X, 19; Tertull., *Marc.*, IV, 33.
(2) Thucydid., I, 11, 13.
(3) Smith, *Wealth of nations*, IV, 1. (Ed. Rogers, 1869, II, 10).
(4) Malthus, *Versuch über die Volksvermehrung deutsch von Hegewisch*, 1807, II, 288.
(5) Düringsfeld, *Sprichwœrter der germanischen und romanischen Sprachen*, I, 292, *Nr.* 561.
(6) Logau, *Sinngedichte*, 63.

Es, en verdad, un triste signo de progreso el que, tras repetidas experiencias durante siglos, nos hayamos de nuevo sometido exactamente á ese poder y á ese manejo del dinero, que señalaron con estigma imborrable de oprobio los últimos tiempos del mundo romano.

Aquí, toda crítica es inútil, porque toda advertencia sería probablemente vana. No hay injusticia mayor, ni ceguedad más incurable, que esta pasión del dinero. Si hubo jamás una idolatría capaz de todo, [1] excepto de imponerse un freno; [2] si hubo jamás una dureza que haga al corazón inaccesible á la justicia y á la equidad, un culto diabólico que convierta al espíritu en enemigo de las exigencias más innegables de la razón, de la religión y de la moral, es ciertamente el culto del dinero. [3] Este ídolo no puede existir sin sacrificios y sin hecatombes; y el último sacrificio que exige siempre, cuando ha devorado todos los otros, es el de sus propios servidores. [4]

Según esto, fácilmente podremos prever cuál será el fin de la forma social actual, si no se logra apartarlo del culto á Mammón. Desgraciadamente, no hay grandes esperanzas de éxito. Allí donde habla el dinero, no hay más palabra que la suya. [5] Cuando alza su voz, se calla todo el mundo. [6] Por otra parte, de tal modo está ya sujeta al dinero toda nuestra vida económica, que sólo los mayores esfuerzos y los más sensibles sacrificios pueden lograr una curación. Pero ¿quién se atreverá exigirlos en las circunstancias que atravesamos? ¿Quién se preocupa actualmente de otra cosa que no sea el dinero? ¿Quién cuenta aún con algo que no sea el dinero? El hombre sin honor, á quien pueden echársele en cara diez quiebras fraudulentas, y que trata de hacer creer en su solvencia por los más du-

(1) Virgil., *Aen.* III, 56 y sig.
(2) Eccl., V, 9. Juvenal, XIV, 139.
(3) Col., III, 5; Eph., V, 5; I Tim., VI, 9; Horat., *Ep.* I, 1, 54; Juvenal, XIII, 86 y sig.
(4) Eccl., X, 9, 10.
(5) Graf und Diethherr, 410 (8, 80).
(6) Düringsfeld, I, 294, *Nr.* 569.

dosos medios, es considerado como digno de confianza. Este hombre puede lanzarse á empresas, y presentarse en los salones y aun en la corte; pero el obrero honrado, que no puede prestar fianza, apenas si se le recibe por piedad como á un lacayo sin libertad.

¡Siempre el dinero y nada más que el dinero! Ahora bien, para el dinero no hay comercio sucio, ni religión, ni moral, ni leyes, ni límites. Suprimir las leyes sobre la usura, dejar que se ejerzan libremente los bandidajes de la bolsa, es una consecuencia lógica, cuando ya no se cuenta con los hombres, sino únicamente con el dinero. ¿Por qué perseguir también esta usura en pequeños monopolizadores del dinero, de granos y de otros bienes, usura ya castigada por la dificultad que tiene de existir y por su inmoralidad, si los que dominan la legislación social pueden entregarse sin perjuicio para su dinero ni para su honor, y sin trabajo alguno, á cualquier forma de usura bursátil ó especulativa, en la que en un abrir y cerrar de ojos, y sin aprontar fondos, ganan millones á expensas de la sociedad? Ante los mismos ojos de nuestros legisladores,—dice con razón Ihering—las sociedades por acciones se han transformado en sociedades organizadas para el robo y el engaño, en sociedades cuya historia secreta encierra más bajezas, más deshonor y bribonería, que muchas casas de corrección, y con la única diferencia de que los ladrones de esta especie nadan en oro en vez de llevar grillete. [1]

Pero esta situación no puede prolongarse mucho. Las penas y las cargas de los obreros aumentan constantemente, y el dinero se aleja sin cesar de ellos, dirigiéndose hacia los que lo poseen con profusión. [2] En estas condiciones, se comprende que el dinero dé tan buenos rendimientos, y que el trabajo esté tan mal retribuído. Cuanto más ganan los hombres de dinero, más miserable es el fruto del trabajo; cuanto más elevado es el interés, más bajos son los salarios. El despiadado capital es el amo, y los obreros lacayos; más todavía, esclavos. El salario que les asigna el capital no se evalúa según sus esfuerzos, sino según el provecho de aquél. Y aunque, desde este punto de vista, se han conseguido muchas ventajas en nuestra época, gracias al miedo general, el liberalismo revoluciona siempre los corazones de aquellos en cuyas manos pone por fuerza salarios más elevados, con la pretensión insoportable de que ejerce con relación á ellos, no la justicia, sino la generosidad y la caridad.

(1) Ihering, *Der Zweck im Recht*, I, 222.

(2) Según cálculos de ciertos hacendistas, el gran capital absorbe cada año en Francia de 1000 á 1200 millones de valores producidos por el trabajo. (Kuhn, *Franzœsische Zustœnde*, 313).

En medio de esta abundancia, las cargas públicas aumentan diariamente, en tal forma, que con frecuencia es difícil comprender cómo pueden ser soportadas por las masas exprimidas. Y para que el delicado aguijón de este sentimiento de justicia herido no falte en esta opresión, el reparto de las cargas es tan desproporcionado como el de las ganancias. ¿Quién sostiene las cargas públicas? La propiedad territorial, extraordinariamente gravada ya por la legislación, el trabajo, el traspaso de los bienes y de la posesión exigido por la miseria, el pequeño propietario y la pequeña industria, el consumo de lo indispensable á las necesidades de la vida. Pero el Estado parece no querer aceptar nada de parte de la adquisición excesiva é injusta, sin duda por los mismos escrúpulos de conciencia con que rechaza la Iglesia los regalos de los usureros. En una palabra, todos nuestros procedimientos para equilibrar las cargas públicas pesan, en general, por las contribuciones indirectas, de un modo casi exclusivo sobre los necesitados, y exime de ellas en gran parte á la gran posesión. Semejante desigualdad es intolerable. Las cargas igualmente repartidas no aplastan á nadie; [1] pero las desiguales quebrantan, si no la espina dorsal del pueblo, por lo menos su paciencia.

Pero ¡si siquiera el pueblo se aprovechase del empleo de

(1) Zingerle, *Deutsche Sprixvœrter des Mittelalters*, 23.—Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.* 496 (9, 60).

estas cargas! ¡Si siquiera se tomase á pechos la grave exhortación que Fenelón dirigía en otro tiempo á los depositarios del poder: «Los bienes del pueblo sólo deben emplearse en cosas de verdadera utilidad para los pueblos!» [1] Pero cuando las tres cuartas partes de las contribuciones se destinan á cubrir los intereses de las deudas públicas, á subvenir á los gastos del militarismo, y cuando apenas resta una cuarta parte para el comercio, la industria, la instrucción, el derecho, la seguridad pública, el arte, las ciencias, la economía agrícola y forestal, ¿puede hablarse todavía de ventajas para los pueblos? ¿Es posible negar que todos nuestros presupuestos sacan el jugo al pueblo y le oprimen?

6. La llamada concurrencia general y libre.—Y ahora preguntamos de nuevo: ¿Puede considerarse como indiferente la predilección que uno muestra por tal ó cual sistema? Los falsos principios generales ¿no entrañan funestas consecuencias prácticas? Sin duda se nos dirá que no hay necesidad de sacar tan perversas consecuencias del

(1) Fenelón, *Directions pour la conscience d' un roi*, dir. 7.

Añadiremos aquí un notable pasaje de las visiones de una carmelita, pasaje que muestra perfectamente que aun las vírgenes extáticas tienen á veces más importancia social de lo que muchos creen. Es el siguiente: «Di á los hombres, ya que nadie lo cree, que Dios castiga severamente las faltas contra la justicia. Diles que yo, Dios, no reconozco el derecho que fabrican, ese derecho que únicamente tiene por objeto el aumento de los bienes temporales. Esas no son leyes, sino juegos de manos para despojar á los pobres y á los oprimidos. Se te dirá: «Nosotros no hemos hecho estas leyes; por consiguiente, no debemos abolirlas». Pues bien, diles que deben abolirlas si no quieren irritar mi cólera. Di desde luego á tu príncipe (Maximiliano Emanuel de Baviera) que no te desprecie. Le hago decir que procure hacer reinar la justicia en su país, que llame la atención de sus ministros y funcionarios, que cuide de que no se exprima la sangre de sus súbditos pobres, que desempeñe bien su cargo, porque ha sido elevado al trono para proteger á su pueblo y convertirse en refugio de la viuda y los huérfanos. Obligación de súbditos es darle aquello á que tenga derecho como príncipe; pero, por cuanto estos impuestos son la sangre y el sudor de sus súbditos pobres, debe emplearlos en su utilidad y en utilidad de su país. Sobre este punto, rendirá á Dios cuentas muy severas. Dile que es mi voluntad que suprima el fausto real por completo. Dile que castigue los pecados y los vicios de la injusticia. Debe estar dispuesto á combatir por la Iglesia, y en ello encontrará gran bien. Que no ataque el derecho espiritual, si quiere que la paz y la dicha reinen en él. Si quiere defender mi honor, yo mismo protegeré su casa». *(Nock, Maria Anna Josepha a Jesu Lindmayr*, 101 y sig.).

sistema de la prosperidad general pública. Lo admitimos, si se nos concede que uno pueda evitarlas y que en realidad las ha evitado.

Pero nadie nos arrebatará la convicción de que entraña todavía otras consecuencias, y consecuencias mucho más funestas, que uno no puede en buena lógica evitar.

La primera de estas consecuencias es el principio de la libre concurrencia universal. [1] El fin de la actividad social—se dice—consiste en aumentar la prosperidad general. Pero no se trata aquí ni de la manera como se aumenta, ni de las manos en que se encuentra. Preciso es tocar lo menos posible la cuestión del reparto de la fortuna nacional, porque tiene sabor muy pronunciado de socialismo, si, con todo, no debemos llamarla un socialismo disfrazado. Sin duda que, en los más antiguos tiempos, creyóse que era preferible que poseyesen desde luego la fortuna los que la habían producido con su trabajo, y que la sociedad se aprovechase directamente de ella por medio de sus productores; pero esta concepción ya no sería aprobada ahora. Porque, con este sistema, el acrecentamiento de la riqueza nacional sería evidentemente menos fomentado, que si se destinasen á la producción sumas formidables. Ahora bien, el sistema de la prosperidad general logra este objeto con mucha más prontitud y más completamente, porque procura que cada nueva parte que surge de la fortuna nacional se ponga, con la mayor diligencia posible, en manos de la gran totalidad. Pero esto sólo puede tener lugar por medio de la más absoluta é ilimitada concurrencia.

Esta teoría—la cual, por otra parte, es la misma que la del socialismo más avanzado—considera la libertad y la independencia humana como cosas accesorias, si es que tan sólo se fija en ellas. Pero ella tiene evidentemente también por base la concepción del materialismo panteísta. El panteísmo, la doctrina darwinista sobre la evolución, ó, como generalmente se dice, la lucha por la existencia, la selección del más fuerte, la guerra de todos contra todos, la li-

(1) Antoine, *Cours d' Économie sociale*, (2), 439 y sig.

bre concurrencia del liberalismo, la falta de garantías legales para el individuo en el socialismo, el despotismo del hombre-amo sobre el hombre-rebaño; todo esto significa lo mismo.

De esta concepción procede la lucha contra el antiguo orden social. La antigua independencia de los miembros en el todo, el sostenimiento de los lazos y límites, por medio de los cuales empleaban los individuos lo que habían adquirido y producido, desde luego, para ellos, y, después, para la totalidad, según su situación social, eran obstáculos demasiado grandes al sistema de la prosperidad general, para que la más violenta lucha por parte de la nueva concepción panteísta del mundo no se dirigiese contra ellos.

Nivelación general, desaparición de todos los límites y destrucción de toda alianza entre los individuos; tales fueron los tres puntos á cuya realización se tendía al proclamar la concurrencia libre. Libertad de industria, libertad de comercio, libertad en el ejercicio de las profesiones, libertad en la partición de los bienes y del suelo, libertad de cambio universal y libertad de disponer de la prosperidad y de los derechos propios, todos estos extremos convirtiéronse en exigencias inevitables. La antigua organización de clases, de corporaciones, de cofradías, de artes y oficios, con la cual la pequeña propiedad era en otro tiempo protegida, y asegurado el libre ejercicio del trabajo, fué despiadadamente abolida. Fácil es comprender que la cólera del liberalismo se dirigió especialmente contra ella. Allí donde los pequeños obreros y pequeños propietarios aparecían unidos en grandes corporaciones, lo que les permitía disponer de medios y fuerzas comunes, allí se ofrecía siempre un obstáculo infranqueable que impedía la acumulación de sumas gigantescas en manos de algunos individuos, y los despilfarros escandalosos del Estado. Echóse, pues, mano de todos los medios para aislar á los individuos, lo que se consiguió fácilmente, entregándoles á la totalidad, como instrumentos sin defensa.

Los abusos innegables que se habían introducido en las corporaciones en los últimos tiempos de su existencia [1] —por lo demás, no sin la cooperación precisamente de la autoridad pública—ofrecieron cómodo pretexto para darles este asalto aniquilador. Por cuanto dichas corporaciones imponían, con frecuencia de un modo que parecía poco justo, límites al individuo, sin indemnizarlos con otras ventajas, dejáronse arrastrar de una cólera tan grande contra sus antiguas formas, como á esperanzas insensatas propias de una nueva era, en la que no se conocían ya ni límites ni freno. Por lo contrario, supiéronse ocultar cuidadosamente las dificultades á que debían quedar expuestos los individuos, sin apoyo en esta lucha general, y los verdaderos fines que se perseguían en provecho de la totalidad, á expensas de los miembros. De aquí que, en virtud de este impulso revolucionario que arrastraba á la libertad, ó, mejor, á la independencia y á la ausencia de límites; en virtud de la orgullosa satisfacción de elevarse á la altura de la época y de introducir grandioso desenvolvimiento en los negocios, millares de hombres, poseídos de rabia contra todo lo que venía de la Edad Media, trabajaron en la demolición del antiguo orden social, sin presentir que, en su ciego entusiasmo, habían aserrado la rama sobre la cual se asentaban ellos mismos.

7. Aniquilamiento de las clases media y agrícola por la libertad sin protección.—Esta rama era la situación segura y la fuerza inquebrantable de la clase media. Sobre ella estaba asentada la antigua sociedad, y contra ella se dirigía el nuevo ataque. Pero la solidez de las clases medias, del esqueleto del antiguo orden social, reposaba en dos bases fundamentales: la pequeña, pero segura, propiedad y el trabajo independiente. Pues bien, contra estos dos pilares suscitó una guerra encarnizada la lógica fatal de los hechos.

Una propiedad independiente, siempre segura, aunque

(1) *Staatslexikon der Görresgesellschaf*, II, (2), 1360. Cf. también *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, VII. (2), 1025 y sig.

no siempre sea libre; una posesión moderada y suficientemente igual; una posesión fundada particularmente en la propiedad territorial ó en el derecho de utilizar la tierra; una posesión dividida según las reglas de la justicia y debidamente protegida, es precisamente la antítesis del sistema de la prosperidad pública general. Contar con miles de millones, comprometer capitales en colosales empresas, hacer operaciones internacionales de bolsa, sacar del dinero, sin trabajo, los más maravillosos resultados, que hoy se oponen á la doctrina de la Iglesia como infamante refutación, todo esto no fué posible mientras existió una posesión media establecida y consolidada por la organización legal, es decir, mientras el capital existente, en vez de amontonarse en las cajas de algunos millonarios, separado de la base natural de toda adquisición, el suelo, continuó circulando de uno á otro con marcha regular, á la manera como la sangre, distribuída gota á gota, constituye un todo en el cuerpo entero. Esta imposibilidad duró tanto como las clases destinadas al trabajo se apoyaron en terreno firme por consecuencia de una posesión, por pequeña que fuese, y tanto como fueron capaces de resistir á los excesos del capital por el agrupamiento y la unión. Pues bien, todo esto fué radicalmente destruído, especialmente por la ceguedad de la misma clase media, la cual se constituyó en el más entusiasta representante del liberalismo, y en el enemigo irreconciliable de todas las potencias conservadoras.

Desde entonces, no fué posible tratar de la posesión propiamente dicha, ni del derecho social de las clases pequeñas y medias. (1)

(1) En Italia, en un período de siete años, desde 1873 á 1879, no han bajado de 35.074 las familias expulsadas de su propiedad. En dos años, el mismo fisco ha vendido 13.258 propiedades, y esto por morosidad en el pago de 90 y aun de 10 francos de impuesto *(Rom als Hauptstadt vom Italien*, Friburg, 1881, 25). En Francia, dícese que había después de la guerra unos 3.600.000 propietarios territoriales—sabido es cuán dividida está la tierra en este país—que no estaban en disposición de pagar su cuota personal. (Jäger, *in den Christl.=soz Bl.*, 1881, 669.) A causa del impuesto de puertas y ventanas propio de este país, hay 346.000 casas de aldeanos que carecen de ventanas y 2.000.000 que sólo tienen una. *(Ibid.)* En Baviera, se ele-

Si paseamos por las calles de una gran ciudad, veremos, una tras otra, muchas casas de alquiler, pero, entre ellas, apenas habrá una que pertenezca al propietario cuyo nombre está escrito en las listas de la contribución. Los verdaderos posesores son los bancos ó los capitalistas que habitan muy lejos. El propietario indicado se encarga gratuitamente, en nombre de aquéllos, de la administración, del pago de los impuestos y del cobro de los alquileres. Lo mismo ocurre con las tiendas establecidas en los bajos de las casas, con su brillante miseria. Los obreros, en las trastiendas ó en las guardillas, trabajan con dinero ajeno y en provecho de otro. Los jardineros que laboran en las afueras de las ciudades, los colonos que á ellas llevan la leche, los campesinos que cultivan los campos, todos soportan sus penas y sus riesgos en provecho de propietarios que no conocen y que de ellos no se preocupan lo más mínimo.

Antiguamente, gracias á la existencia de las corporacio-

varon, desde el 1.º de Octubre de 1863 á Julio de 1867, á 9,178 las expropiaciones forzosas, sin contar la capital, «foco del mal». *(Süddeutsche Presse, Morgenblatt*, P. 53, de 22 de Noviembre de 1867); pero en 1880 llegaron á 3.722. (Ratzinger, *Volkswirtschaft*, (1) 330). En la Cisleithana, de 1875 á 1879, vendiéronse en licitación forzosa 37.471 propiedades de aldeanos, con una pérdida de capital de 63.812.541 florines (Ratzinger, 329. Cf. Vogelsang, *Notwendigkeit einer neuen Grundentlastung*, 18 y sig., 29 y sig.) De 1870 á 1878, la propiedad territorial de toda Austria se ha recargado con 895.259.000 florines de deudas *(Wiener Vaterland* de 23 de Julio de 1882, Beil. Cf. Vogelsang, *Social polit. Bedeutung der hypothekar. Grundbelastung*, 39 y sig.) El precio medio de las propiedades territoriales vendidas libremente en Austria fué, en 1873, de 1.626 florines; en 1874, descendió á 1.477; en 1875, á 1.459, y en 1876, á 1.316. Estas no son deudas, sino una depreciación constante del valor de la propiedad, la cual, en 5 años, ha perdido un 20 %, y entraña como consecuencia la ruina. (Cf. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, IV, (2), 1261 y sig.; Elster, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, I, 1076; II, 785, y sig.; Stein, *Soziale Frage*, 582). En la tan fértil en trigo Galicia, en donde, en 1867, no había más que 164 expropiaciones forzosas, hubo 614 en 1873, 1026 en 1878, 1326 en 1875, 1433 en 1876, 2139 en 1877, 2450 en 1878 y 3164 en 1879 (Jäger, *Agrarfrage der Gegenwart*, I, 172 y sig.; *Christl.=soz.* Blätt., 1881, 701; Vogelsang, *Bedeutung der hypothekar Grundbelastung*, 41.) ¡Y nuestros economistas liberales ven en esta mobilidad de la propiedad territorial, que crece en proporciones aterradoras, una prueba de la más alta civilización! (V. sobre esta materia copiosas indicaciones de estadística en Hitze, *Kapital und Arbeit*, 376 y sig. Es en verdad difícil responderles.

nes de artes y oficios, el obrero y el proletario eran miembros independientes del todo grande y fuerte, porque eran miembros protegidos por la ley; y el siervo, aunque no fuese libre, tenía seguro el pan, así como la estabilidad, y, lo que era más importante todavía, sabía que, en caso de necesidad, no le faltaría auxilio.

Ahora, todos son libres de salir del apuro como puedan, y de sostenerse como Dios les dé á entender, pero quedan eximidos de la obligación de ayudar y sostener á los demás, si éstos no pueden hacerlo por sí mismos. Libres del suelo, libres de una adquisición segura, aunque moderada, libres de límites protectores, todos gozan de la libertad del pájaro, pero sin poseer sus alas.

El obrero de otros tiempos se ha convertido ahora en un simple asalariado, parecido al primer jornalero que se presenta. Aquellos obreros que desafiaban en otro tiempo, con verdadero orgullo de artesanos, á los estudiantes de la Universidad; aquéllos que, á la sombra de su propio estandarte, socorrían al emperador en las batallas, muéstranse ahora contentísimos de encontrar, como peones obreros á destajo ó empresarios, los medios de ganar, durante algunos días, un pan minuciosamente pesado. El negociante, á quien tres concurrentes en la misma calle roban hasta el aire que respira, recorre todos los caminos como prendero ó buhonero. Maltratado por todos los agentes de policía, que exigen su patente, muéstrase todavía orgulloso de verse libertado de la tutela de la Edad Media, ó bien se rebaja hasta el punto de convertirse en colono, en testaferro, que vende mercancías extrañas en provecho de otro. El humilde doméstico de otros tiempos, que vivía al servicio de su dueño, sin compartir sus desvelos, y que se moría de viejo en la casa de su amo, se desvive ahora por obtener un cargo más lucrativo de copista ó de comisionista. Mientras sirve, apenas si su patrono le ve una vez; pero, si se hace incapaz para el trabajo, es reemplazado por otro.

Los obreros no tienen, pues, con frecuencia mucha razón en considerarse como las víctimas más maltratadas de la

cuestión social. Este rebajamiento ha afectado á todos los hombres de pequeña condición, pero ha producido mayor daño quizás á los modestos empleados, y todavía más á esa clase, con relación á la cual, nuestra época no tiene, por decirlo así, ni piedad ni conexión: [1] la clase agrícola.

Semirey antes en otros países, el aldeano de hoy no es más que la sombra de sí mismo. Inglaterra,—no hay que hablar de Irlanda—en que la extensión de la propiedad territorial [2] se practica por modo sistemáticamente exagerado, nos recuerda el tiempo de los latifundios, que fueron la causa de la decadencia del Imperio Romano. [3] Semejante situación ha hecho descender á la agricultura, en otro tiempo tan fuerte, á la categoría de un verdadero proletariado, en el cual el poder público empieza á ver un peligro social. Los mongoles abrigaron antiguamente el proyecto de transformor todo el territorio chino en pasturajes; [4] pero renunciaron á él, dando con ello pruebas de más prudencia que los lores ingleses, los

(1) El mismo Roscher muestra cuán verdad es esto. Entre las pruebas que aduce para demostrar que el Imperio Alemán goza de un grado muy elevado de cultura desde el punto de vista económico, cita, á la vez que hechos, el caso de que el correo expide cada año 14 cartas por cabeza, y que la lengua alemana moderna es usada ya por los poseedores del dinero, por cuanto ella emplea la palabra *billig* en lugar de *geldwohlfeil*. Dice además que nuestra propiedad territorial ha alcanzado un grado tal de movilidad que, por causa de esto, sobre los bienes territoriales pesan hipotecas equivalentes al 52 % de su valor en Prusia, al 40 % en Sajonia y al 45 % en Mecklenburgo. (*Geschichte der Nationalökonomik*, 1004 y sig.)

(2) Marx, *Das Kapital* (4), I, 639 y sig., 679 y sig. Rossbach, *Gesch. der polit. Œkon.*,243 y sig.; *Gesch. der Gesellschaft*, IV, 6 y sig. Kolb, *Statistik*, (8), 221. Rentzsch, *Handwœrteb. d. Volkswirthschaft*, 416 y sig. Si las cosas continúan así, bien puede uno decir que desaparecerá la población de los campos. En 1891, contaba Inglaterra 29 millones de habitantes; de ellos 71,7% en las ciudades y 28,3% en los campos. Desde 1881, la población de los campos ha aumentado un 3,4%, y la de las ciudades, un 15,3%. Unos 200.000 campesinos poseen todavía 7% del suelo inglés. (*Revue des Revues*, VIII, 194; XIII, 313 y sig.)

(3) Appian., *Bell. civ.*, 1, 7. Séneca, *Ep.*, 89; *Benef.*, 7, 10. *Plin.*, 18, 7 (6). Columella 1, 3. Petronius, *Sat.* 48. Ammian. Marcell., 27, 11. En 104 antes de Jesucristo, en Roma, toda la posesión estaba entre las manos de 2000 particulares (Cicero, *Off.* 2, 21, 73). En tiempo de Nerón, la mitad de la provincia de Africa pertenecía á seis propietarios. (Plin, 18, 7 (6), 3.)

(4) Roscher, *System der Volkswirtschaft* II, (12), 49.

cuales, desde el tiempo de Adam Smith, han hecho desaparecer 160.000 propietarios libres. [1] En Francia se ha llegado también á arruinar la agricultura, pero por un procedimiento contrario. En esta nación, la división y la enagenación de las tierras va tan lejos, que 51.000,000 de hectáreas están divididas entre 150.000,000 de individuos, y que, entre estas propiedades, hay algunas que sólo pueden sostener 20, 10, y aun 6 cepas. [2] No sin razón se atribuye á este estado de cosas la decadencia de la vida conservadora religiosa y moral en las clases inferiores de la población. [3] En Austria, el aldeano se tiene por muy feliz si saca el rendimiento en bruto del producto de su trabajo. La renta de su propiedad se ha convertido por completo en renta de capital, que debe entregar en forma de interés al verdadero propietario de la tierra, el capitalista. En dicho país, el aldeano se ha transformado en un asalariado, y en un asalariado jornalero, un asalariado que, en su propia tierra, está al servicio de un extraño. [4] El aldeano alemán estaba antiguamente protegido en su independencia por el derecho germánico, el cual consideraba el suelo, no sólo como objeto de posesión privada, sino también como base fundamental de los derechos políticos, ya que, si bien esta protección no revestía el carácter de verdadera ley relativa á la indivisibilidad, existía, casi en todas partes, en las costumbres, en los usos y en la tradición. Pero, con la introducción del derecho extranjero, que consideraba también la tierra como propiedad privada, ha ido disminuyendo de día en día la limitación de la división del suelo. El dominio de los señores, favorecido por las tempestades del siglo XVI, encontró entonces muchas facilidades para arrojar al aldeano de la sólida posición que ocupaba. En muchas regiones, especialmente en el Sur católico y en el No-

(1) Carey, *Lehrb. der Volkswirtschaft, deutsch von Adler* (1), 240.
(2) Kuhn, *Franzœsische Zustände*, 75. *Histor. polit. Blætter*, 91, 559 y siguientes. Elster, obr. cit., I, 398 y sig., 1084; *Staatsl. d. Görres.*, I, (2), 669 y sig.; *Hand. d. Staatsw.*, II, (2), 965 y sig.
(3) Rossbach, *Geschichte der polit. Œkonomie*, 252 y sig. Pertz, *Leben des Freih. vom Stein*, VI, 945.
(4) Jäger, *in den Cristl. soz. Bl.*, 1881, 732.

roeste, ha salvado todavía una buena parte de la herencia de sus padres, herencia que ha podido conservar intacta hasta nuestros días; pero también aquí vese ahora impulsado al abismo por el nuevo sistema de la división de bienes y de la libertad de establecimiento, por el aumento de salario y la depreciación de los productos, por la dislocación de las relaciones entre amos y mozos, por la invasión de los mercados por productos extranjeros, por la influencia de la escuela moderna y el servicio militar, por el lujo, por el aumento de las tabernas y de las distracciones, sin hablar de las cargas públicas. Aun en los países en que hasta el presente se mantenía floreciente la agricultura, el aumento de las ciudades proporciona la prueba más evidente de que, cada día, miembros cada vez más numerosos de la clase media, en otro tiempo tan fija y al abrigo de toda necesidad, han sido expulsados por la falta de terreno y de pan, viéndose obligados á buscar un empleo cualquiera.

8. Depreciación del trabajo.—Pero la importancia de la otra base fundamental de la sociedad, el trabajo personal é independiente, se ha quebrantado también. Este nuevo sistema de liberalismo lleva sobre sí el gran pecado de tratar á los hombres y á las sociedades como cosas, [1] y de no tener en cuenta el trabajo, ni el rendimiento del trabajo como fruto libre del hombre, sino que habla todavía del trabajo, como del heno que crece en las praderas. En economía política, como ya lo hemos notado otras veces, no se usa jamás el término *obrero*, sino únicamente las palabras *trabajo*, *capital* y *consumo*, y no sin razón. De aquí que se considere como cosa al obrero; se procura investigar hasta qué punto puede martillársele sin que se rompa, y qué dosis de trabajo puede asignársele sin perjudicar la utilidad que de él se saca. Nadie se preocupa de cómo se conduce, como tampoco de lo que le debe el capital, porque ya no se trata de capitalistas. Capital muer-

(1) Rœsler, *Grundlehren der vom Adam Smith begründeten Volkswirtschaftstheorie*, 91 y sig., 113 y sig. V. más arriba, XIII, 12.

to, trabajo muerto, oferta y demanda; con esto está dicho todo. (1)

Además, cuando se consideran las cosas desde este punto de vista, nadie se preocupa de las leyes de la moral. Sólo se oye hablar de leyes naturales económicas en el sentido panteísta y materialista. Éstas—afirman todos—rigen la fábrica y el mercado. Todo les está sometido, y no es permitido cambiarlas en lo más mínimo. El trabajo, como tal, carece de derechos, y de deberes el capital. Para el capital inanimado, no hay ni moral, ni leyes, ni límites, ni religión, ni consideraciones.

La más severa justicia tendría grandes trabajos para asegurar al obrero sus derechos, frente al dique todopoderoso del capital. ¿Cómo, en efecto, el obrero, con sus manos vacías, con la pronta agotación de sus fuerzas, podría hacer frente á las máquinas que trabajan con fuerzas de caballos y nervios de hierro, y que son alimentadas por los grandes capitales, allí donde la equidad y el amor á la justicia no tienen importancia alguna? Así, pues, si toda moral queda deliberadamente excluída, para arrebatar al trabajo su fuerza independiente, y despojarlo de su valor propio, preciso es que el obrero sucumba. Ahora, su trabajo no le es impuesto por un deseo de crecientes ganancias, como antiguamente, sino que se ha convertido en una lucha á muerte con la máquina, con precios cada vez más bajos y jornada siempre en aumento.

Hay que fijarse bien en la manera como se desenvuelven las cosas. Sabemos que actualmente se emplean en la industria máquinas de un millar de caballos. Así compiten un millar de esclavos de hierro, al precio más bajo posible, con algunos millones de trabajadores vivos; y así se comprende que este puñado de trabajadores deba contentarse con cualquier salario en retribución de su trabajo.

Pero á medida que los obreros quedaban sin defensa en esta situación, y á medida que eran despojados de toda segura posición, veíanse más obligados á luchar en masa

(1) Muy bien se expresa sobre este punto Stein, *Soziale Frage*, 385 y s.

con la máquina, y á someterse sin condiciones al gran capital, el cual también se concentraba, á consecuencia de reducir ellos mismos por su parte el precio del trabajo. Entonces les fué aplicada, en su verdadera significación, la concepción de la concurrencia libre, que en otro tiempo habían saludado con jubilosas aclamaciones.

9. **División del trabajo.**—Finalmente, las innumerables manos aplicadas al trabajo, y las proporciones gigantescas de la explotación, dieron por resultado que cada mano empuñase y oprimiese convulsivamente una parte del engranaje, á fin de que nadie le robase su plaza. Ahora bien, esto es el rebajamiento completo del obrero y del trabajo humano. (1) Tantas partes de la máquina, tantos obreros, y cada obrero está remachado á la suya con la parte de trabajo ó de máquina que tiene ante sí; cada uno está identificado con el tornillo, con la palanca, con la válvula de que está encargado. Si la máquina tiene diez partes, hay diez obreros que le sirven de balancín ó contrapeso. Pero el obrero aislado no se considera más que como una décima parte de toda la máquina. Por repugnante que esto sea, es exacto. El obrero, no sólo se ha convertido en un trabajador á piezas, sino en una pieza de trabajo.

La expresión *división del trabajo*, de que nuestra época se manifiesta tan orgullosa, como si, al inventarla Adam Smith, hubiese descubierto el medio más maravilloso de progreso, es absolutamente inaplicable. El reparto y la división del trabajo entre los obreros han sido siempre conocidos, desde que hay obreros racionales; pero lo que ahora se llama división del trabajo, es el aislamiento de la fuerza de trabajo individual, es la división, y aun el fraccionamiento, del obrero, fraccionamiento que lo convierte en inhábil desde el punto de vista espiritual, en estúpido, en un ser muerto, dependiente de la cosa de que está encargado, é incapaz de subvenir á sus necesidades en otro oficio.

De este modo, alcanzó su pleno desenvolvimiento el

(1) Cf. Rösler, *Grundlehren*, etc., 49, 60.

principio del liberalismo que tendía á fraccionar á los hombres en personalidades aisladas. Comprendemos, pues, que, por vía de consecuencia, se muestre tan orgulloso de la introducción de la división del trabajo, pero lo lamentamos desde el punto de vista de la personalidad libre, y, por consiguiente, de la humanidad. Quizás sea un hermoso trabajo el que, en Birmingham, haga un obrero clavos de ataúd, otro clavos de herraduras y un tercero clavos de zapatos. Queremos creer que los clavos de ataúd servirán hasta el juicio final; y si su fabricación es el fin supremo para el cual trabajan y se unen los hombres en el terreno económico, no cabe duda que es este un paso gigantesco en la vía del progreso. Pero compadecemos al pobre obrero que, durante toda su vida, no hace otra cosa que clavos de ataúd, como compadecemos á la joven que pasa el más hermoso tiempo de su vida aguzando plumas de acero, ó templando resortes de reloj. ¿Qué otro remedio les queda al niño pobre, á la mujer pobre, ante la perspectiva de perder su trabajo, el único que conocen? ¿Acaso no lo consideran todo como excelente, en presencia de la única alternativa que tienen de morirse de hambre, si no pueden ya aguzar plumas? ¿Puede rebajarse más al obrero? Difícil sería, y, sin embargo, puede hacerse. He aquí 17 personas ó grupos de personas estrechamente unidos entre sí por una ley de hierro, como en un presidio; en junto 103. ¿Para qué? Las primeras para hacer un alfiler; las otras para construir un reloj. Que uno se represente 103 hombres personalmente incapaces, cada uno en su particular, de salir del apuro, y que deben trabajar, por decirlo así, en el vacío, según un plan que todos conocen más ó menos, á fin de poder confeccionar un objeto de industria. Esto es una esclavitud, un suicidio intelectual, una sumisión al trabajo tal, que es difícil imaginarse algo más infamante para el hombre. Aquí el trabajo es inevitablemente dueño del hombre, y no el hombre del trabajo. Como individuo, cada obrero es, en este caso, igual á la décima séptima parte de un alfiler, y á la centésima tercera parte de un reloj; es decir, un verdadero cero.

Sin duda, se dirá que así lo exige el interés del comercio. Una persona, trabajando sola, no haría más que 20 alfileres al día, en tanto que, de este modo, 10 personas hacen 48000, esto es, 4800 cada uno. Cualquiera siente envidia por hacer otro tanto. Pero aunque este cálculo sea exacto, ¿es lícito que semejante ventaja se conquiste á tal precio? ¿hay derecho para obrar de un modo tan inhumano como es el de considerar el producto del trabajo como el fin, y no ver en el obrero más que un instrumento?

Desgraciadamente, este cálculo nada prueba. (1) Se confunde constantemente la división del trabajo con el fraccionamiento del obrero. ¿Es que el obrero aislado, entero, no dividido, no puede partir su trabajo, ó mejor, dividir su tiempo? ¿Cómo procedían los obreros de otras épocas? ¿Acaso no hacían nada? ¿Por ventura se arruinaron en su género de trabajo? (2) Nuestros economistas parece que se imaginan que un fabricante de alfileres de la Edad Media pasaba desde luego cinco minutos en estirar el alambre, diez para hacer la punta, cinco para afilarla, y que luego encendía fuego para soldar la cabeza, y lo apagaba después para volver á emprender la misma operación con el alfiler siguiente. Á esto le convenía perfectamente el nombre de división del trabajo; pero, á nuestro entender, los antiguos obreros no dividían el trabajo, sino que lo dejaban *amontonarse*, según su manera de expresarse, y para hacerlo, dividían el tiempo. En vez de que una sola persona estirase el alambre, como se hace ahora, y que

(1) Rösler, *loc. cit.*, 43 y sig.

(2) Mi padre encomendó, hace tiempo, un reloj de repetición á un relojero del campo, obrero de vieja cepa, muy diestro, y, además, honrado y leal. Lo hizo todo por sí mismo, hasta las ruedas, que no eran de madera. «¡Será mejor que si fuese construído con elementos de la fábrica!»—dijo.—Y, en efecto, resultó excelente. Era de muy buen gusto, hasta el punto de que resultó un objeto de ornato para el aposento; marchaba perfectamente, y no resultó caro. Sin embargo, el obrero no era millonario, pero hacía buenos negocios. Veíale yo siempre jovial y de buen humor, especialmente cuando podía mostrarnos á nosotros, niños, sus pequeñas obras de arte y explicárnoslas.

otra lo aguzase, obraban ellos en grande, desde luego para estirar el alambre, luego para aguzarlo, y, finalmente, para verificar las otras operaciones. Cambiaban así de operación y no se fatigaban ni se embrutecían, al propio tiempo que aprendían á dominar el conjunto, como un objeto particular. No había, pues, necesidad de introducir en el trabajo este nuevo sistema, que ha resucitado por completo el pensamiento fundamental del antiguo y bárbaro sistema de castas. Á pretexto de hacer más fino y delicado un objeto, se encadena por toda su vida á un obrero á un mismo y solo trabajo. Así, no se adapta la cosa al hombre, [1] sino que el hombre se convierte en instrumento con relación á la producción. [2]

10. Trabajo y trabajadores convertidos en mercancía.—De este modo, y en plena civilización moderna, hemos retrocedido á la antigua barbarie y desprecio del hombre. Desde el punto de vista del liberalismo económico, preciso es dividir de nuevo los instrumentos de trabajo en tres clases, como lo hizo antiguamente Varron: los que tienen una voz, los que tienen media voz y los mudos: los esclavos, los animales y las máquinas. [3] Así se

(1) Plato, *Rep.*. 2, 370 b. Isócrates, *Busiris* (11), 16. Xenophon, *Cyrop.*, 8, 2, 5, 6. Diodor., 1, 74, 7.

(2) Eudemus, *Moral.* 7, 10, 4. Rösler, *lot. cit.*, 56. Jœrg, *Geschichte der politischen Parteien*, 22 y sig.

(3) *Varro, Agric.*, I, 17 «Tres partes instrumenti, genus vocale, semivocale et mutum, servi, boves, plaustra.» Un ejemplo entre mil: El conde de Rumford da, sin duda con las mejores intenciones del mundo, la receta siguiente para poder proporcionar á los obreros una alimentación barata: 5 libras de cebada y 5 de maíz, para 3 d. (peniques) de arenques, 1 d. de sal, 1 de vinagre, 2 de pimienta y yerbas; total 20 $^{3}/_{4}$ de peniques, con los cuales 64 hombres pueden tener pan en cantidad suficiente. Esto recuerda el «Vino de los esclavos», para cuya elaboración, Caton *(De re rustica)* da la siguiente receta: 10 quadrantalia de vino dulce, 2 de vinagre, 2 de vino hervido, 50 de agua dulce, todo ello removido durante 5 días con un bastón tres veces por día. Después añadíasele 64 sextarios de agua de mar; se cerraba el tonel durante 10 días y quedaba hecho el vino. En otros términos, para fabricar 1960 litros de «vino de esclavos», se necesitan 360 litros de vino, 60 de vinagre, 1540 de agua salada, ó lo que es igual, 18 $^{1}/_{4}$ % de vino, 3 % de vinagre y 78,6 % de agua salada. No sabemos si con seriedad ó en son de burla, añade el héroe de la virtud para terminar su receta: «Este vino se conserva hasta el fin del verano. Lo que quede de él al finalizar esta estación, es un excelente vinagre.»

comprende cómo, desde este punto de vista, no se trata más que de trabajo, y jamás de descanso, siempre de producción y nunca de reparto. Todas las relaciones entre el trabajo y el capital se han transformado en especulación comercial. Sacar del trabajo y de la fuerza del trabajo todo el producto posible, alejar la concurrencia, producir con la mayor rapidez y lo más barato posible, es lo único de que se oye hablar. Del obrero, ni palabra.

Preciso es insistir siempre en esta situación, á fin de que aprenda el mundo á deplorarla. Según la escuela liberal, el trabajo es una mercancía, y lo mismo el obrero. Se compra el trabajo tan barato como se puede, así como se saca de él una utilidad, con tanta rapidez y tan considerable como sea posible. El liberalismo para nada tiene en cuenta el decoro y la elevación de la persona del obrero, ya que no admite ni su valor interior moral, ni los derechos independientes de su actividad.

No hay, pues, que extrañarse de que, en este estado, en que todo pesa sobre el obrero, tanto interior como exteriormente, el hombre sea miserable. Se agota trabajando para otros. Ve, de un lado, el lujo desenfrenado sostenido sin trabajo, y de otro, ninguna consideración para él, y aun con frecuencia, ninguna esperanza de trabajo. ¡Cómo se oprime el corazón, cuando piensa uno en esas 33.000 costureras de Londres, las cuales, con un trabajo de veinte horas, apenas logran no morirse de hambre y preservarse del vicio, en esas pobres jóvenes que ahuyentan el hambre, el frío y el sueño, que las aniquila, con estos melancólicos versos de la *Canción de la Camisa:*

«¡Cuán caro es el pan, Dios mío, y cuán baratas la carne y la sangre!» [1]

¡Cómo se oprime el corazón, cuando piensa uno en esos centenares de miles de obreros que pasan gran parte de su vida en la uniformidad del ruido de las máquinas, de ese ruido mortal para el espíritu, rodeados de hierro, de polvo y de hollín! ¡Ni un rayo de fe, ni el menor consuelo

(1) Hood's *Song of the shirt* (Chambers, *Cyclopaedia of engl. lit.*, II, 420.

religioso, ni un hálito de amor cae sobre ellos; y así se convierten en estúpidos y misántropos, y su desesperación los hace capaces de todo! ¿Quién, en su situación, no abandonaría á su familia, cuya vista no hace más que aumentar su pena? ¿Quién no buscaría, en los desórdenes y en la intemperancia, el olvido de la miseria, y en los planes de destrucción, un desahogo á la cólera que los domina? ¿Quién es el que, desde el punto de vista de estos miserables, no puede explicar esta disposición de espíritu del asesino:

«Soy un hombre irritado por los ultrajes y las cobardes persecuciones del mundo, y me arrojaré á cualquier cosa por vengarme de él. Tan mala ha sido mi fortuna, que, para mejorarla ó acabar de una vez, arriesgaré mi vida en cualquier lance». (1)

11. Fundamentos morales y religiosos de los males de la sociedad.—Volvemos así á nuestro punto de partida. La cuestión social, es desde luego una cuestión moral. Proviniendo de la destrucción de la moral, debe ejercer sobre ésta un poder destructor. Mientras no se restablezca la verdadera vida moral, no habrá solución posible á la cuestión social.

Pero entendemos estas palabras en un sentido que quizás no sea familiar á todo el mundo. Cuando se habla de inmoralidad, piensa únicamente el mundo en esos pobres obreros que se llevan cada mañana al cuartelillo de policía, después de haber gastado su último céntimo para anegar en aguardiente las miserias de la semana. Procede el mundo como si la inmoralidad fuese tan sólo un privilegio de las fiestas populares y de los pobres blancos de la Edad Media, usufructuado por el arte de seducción siempre nuevo de los jóvenes ricos desordenados. Que existe también inmoralidad en las clases más elevadas, y una inmoralidad más refinada; que hay también una inmoralidad pública, social, practicada en común, y aun tolerada por la ley, y que ésta obra de un modo incomparablemen-

(1) Shakespeare, *Macbeth*, III, 1.

te más pernicioso que la de los individuos, especialmente de los pequeños, he aquí en lo que nadie piensa más, que en la verdad de que la ley de Dios sujeta, no sólo la conciencia de los pobres, sino también las costumbres públicas y las instituciones políticas. Pues bien, precisamente el desconocimiento de esta verdad constituye en gran parte la cuestión social.

Es muy fácil echárselas de virtuoso, hablando de los vicios del pueblo delante de una taza de té ó de un *lunch*, y hacer el fanfarrón con la moral libre de los literatos. «Los pobres—dicen—son causa de su propia miseria. Deberían tener más moderación. ¿Qué necesidad tienen de formar una familia á la que no pueden sostener? Un poco más de frugalidad, de economía, de moderación, y podrán vivir bien. Pero cuando un pueblo se conduce como acostumbra á hacerlo, sólo la miseria puede domarlo».

Estos predicadores de virtud, de estómago satisfecho, casi parece que creen que pobreza y abyección son una sola y misma cosa, y que la pobreza es siempre la consecuencia bien merecida del pecado. Así juzgaban los duros paganos. (1) Ahora bien, hay una pobreza de la que no es causa quien la sufre, y defectos que atenúa mucho la miseria, si es que no los excusa. Apenas se dan cuenta los ricos de la facilidad con que la pobreza expone con frecuencia al pecado. (2) No tienen necesidad de robar, de engañar, de ahogar su miseria en el desorden, y, sin embargo, estos pecados tampoco son desconocidos entre ellos. ¿Por qué querer hacer de la pobreza un justo castigo, cuando la vemos á veces pesar por largo tiempo sobre los pobres, antes de que, turbados por la miseria, lleguen á cometer una acción que ellos han cometido centenares de veces por exceso de bienestar?

¡Cuántas veces estos severos juicios morales condenan

(1) Menander, *Agricola frag.*, 2: *Sentent.*, 455. Juvenal, III, 144 y sig. Cf. Karl Schmidt, *Die bürgerliche Gesellschaft in der altrœm. Welt*, 59 y s.

(2) Prov., XXX, 9. Hieron., *In. Is.*, 48, 10; *In Ezech.*, 25, 27.—Ambros., *Hexœm.*, 5, 17, 57. Chrysost., *Sacerd.*, III, 16.

aquello mismo de que son causa! El ejemplo de los ricos y de los grandes ejerce ya una influencia contagiosa en la moral general y aun en la sociedad. Cuando el mal es cometido por los que son felices y poderosos, por los que gozan de honores, es un arma terrible, es una invitación dirigida en alta voz á la más peligrosa de todas las revoluciones, la destrucción de los límites morales. Entonces empiezan á decir los pobres y los humildes: «¿De qué nos sirve nuestra honestidad? ¿Por qué no existen más que esos vividores, á quienes todo sale á medida de su deseo? [1] ¿No es más ventajosa una conducta viciada que nuestra amarga moderación?»

Pero todavía hay una falta mayor que el mal ejemplo de los poderosos é influyentes, una falta positiva, directa. ¿Cuántos obreros y obreras no han perdido sus principios religiosos, el carácter, la virtud y la templanza, por su impotencia completa para defenderse en presencia de la explotación sin conciencia del poder que da la riqueza? ¿Quién ha despojado de su honra á esos millares de seres que viven ahora de su deshonor, porque no encuentran ya la posibilidad de ganarse honradamente la vida? ¿No hay que aplicar especialísimamente á estas desventuradas víctimas, rechazadas por la sociedad, la frase de Malthus, de que se necesita una fuerza de voluntad poco común para que el que no es respetado de nadie se respete á sí mismo mucho tiempo? [2]

Ciertamente, existen pecados cuya culpa tiene la sociedad, y son especialmente los que constituyen la cuestión social. Existe un sistema completo de pecados, con los cuales la lógica de los hechos ha trenzado el látigo que nos castiga actualmente. Mucho tememos que ese sistema no forme parte principal de lo que con tanta frecuencia se llama orgullosamente progreso moderno, ó ideas modernas. Todos se lamentan del retorno á la barbarie moral de las masas, del menosprecio de la autoridad, del desorden

(1) Malach., III, 14, 15. Job, XXI, 15. Eccl., VIII, 10 y sig.
(2) Malthus, *Volksvermehrung* (deutsch von Hegewisch), 1807, II, 192.

de la juventud; y con ansiedad vemos aproximarse el momento en que la generación que ahora crece tome en sus manos la dirección de los negocios. Pero ¿quién ha tejido ese látigo, sino nosotros mismos, con nuestra manera de educar á la juventud? ¿No es una falsa excusa de la cobardía, cuando se dice: «Curioso es ver cómo la juventud crece ahora en la corrupción?» ¿Qué hay de curioso en ello? ¿la época en que vivimos? ¿la corrupción? ¿el crecimiento? ¿Por ventura, en nuestra época, vinimos al mundo mejores que los que nacen ahora? ¡No, ciertamente! Es que nuestros padres nos educaron y disciplinaron bien, en tanto que nosotros educamos mal á nuestros hijos. Esta es la causa del mal. ¿Por qué no confesar que el efecto se corresponde admirablemente con su causa? ¿No es más natural que una educación impía produzca una generación impía, y una escuela sin Dios, un pueblo para el que nada hay sagrado? Esos niños que han sido educados desde su más tierna edad en la duda y el desdén para la primera de las autoridades, ¿qué pueden hacer sino mofarse de toda autoridad terrena y rechazar la tradición? Toda cuestión es inútil sobre este punto, como inútil es también la de saber sobre quién recae la falta de la situación actual, y cuál es el motivo de que el germen continúe desenvolviéndose así, y que nada, ó por lo menos nada decisivo, se haga para poner remedio. El culpable de tan grandes pecados es el responsable de la generación que crece, el que es causa de que hayan desaparecido en todas partes las antiguas costumbres y los límites de la tradición, y de que tantas reformas peligrosas se arraiguen sin obstáculos, y de que todos los poderes conservadores sufran bajo la opresión, la desconfianza y la violencia, y de que todos los medios de salvación ofrezcan sólo mediano resultado, se vean paralizados y sean insuficientes para remediar el mal.

Ahora bien, esto afecta más ó menos á la sociedad entera; pero los principales responsables son sin duda alguna los corifeos y los jefes. El mal goza de protección, en tan-

to que la defensa del orden y de las costumbres, no sólo está sin defensa, sino llena de trabas. (1) La seducción y la usura tienen libre curso, y las misiones religiosas son vigiladas por la policía. Los comerciantes, los vendedores ambulantes, los buhoneros, emponzoñan impunemente al pueblo, si se confabulan para su negocio, en tanto que predicadores, asociaciones conservadoras y periódicos conservadores se ven sometidos á la censura. Ningún poder excita á la santificación del domingo, ni insiste en la práctica de la vida religiosa; pero el que ambiciona un empleo ó un ascenso, debe ocultar cuidadosamente sus convicciones y prácticas religiosas. Cuando un municipio niega su permiso para abrir una taberna, en la convicción de que toda nueva enseña expuesta con aprobación de la autoridad, es una provocación á la prodigalidad y nueva ocasión de desórdenes, se apresura el gobierno á autorizarla, y, con la renta del impuesto sobre las bebidas, paga á un empleado de estadística, para que calcule los efectos perniciosos de la frecuentación de los garitos y el aumento de casas sospechosas. (2)

Así, pues, hay poco fundamento para anatematizarse recíprocamente. Los poderosos y los ilustrados pecan gravemente contra la sociedad, y los humildes procuran imitarlos según sus medios. De arriba, parten los grandes golpes contra los fundamentos sociales, la confusión de ideas, el envenenamiento de la inteligencia, la destrucción de la fe y del sentimiento religioso, la predicación continua del

(1) León XIII, *Encycl. Inscrutabili*, 21 de Abril de 1878 (Rundschreiben, Freiburg, 1881, 5).

(2) Según la estadística de 1894, lo gastado en alcohol en Inglaterra se eleva anualmente á 3500 millones de francos, poco más ó menos, un tercio del producto total del trabajo inglés. En el presupuesto de 1892 á 1893, consumió Alemania 5.456.000.000 de litros sólo de cerveza; de ellos correspondieron 227,7 litros por cabeza en Baviera, 184,3 en Wurttemberg, y 107,8 litros en toda Alemania. En 1885, contábanse en Alemania 25.006 cervecerías; en la Gran Bretaña, 26.998, y en Austria-Hungría 2026 (Schönberg, *Polit. Œkon.*, III, (3), 390. Cf. Roscher, *Volkswirsch.*, IV, (3), 428 y sig.; Œttingen, *Moralstat.*, (3), 686 y sig.; Hoppe, *Die Tatsachen über den Alkohol*, 1-21; *Handwört. der Staatswiss.*, VII, (2), 199 y sig. Bliss, *Encycl. of Social Reform*, 742 y sig., (1319 y sig.).

descontento con la doctrina de un progreso ilimitado, el desprecio de la autoridad y de las leyes, la negación de los derechos, de los deberes y de las verdades obligatorias, la suficencia personal, que no acepta dirección alguna, la imposibilidad de dirigir á la juventud, la grosera avidez de riquezas, la necesidad de goces para los adultos, el materialismo de las masas, la disolución del hogar doméstico y de las familias, la profanación del matrimonio, la ruina de todos los límites, la esclavitud de la Iglesia y de todo lo bueno. Y abajo se realiza lo que falta á esta enumeración, con la ejecución práctica de las doctrinas que, con ceguedad inconcebible, quisieron establecer los poderosos sólo para los espíritus fuertes, como inofensivo ejercicio intelectual.

Lejos de nosotros el pensamiento de querer excusar á los humildes. ¡Dios nos preserve de ello, porque su falta es también muy grande! Con frecuencia han rechazado la religión que les había enseñado en otro tiempo la virtud del trabajo, la moral, y los había sostenido en sus pruebas. Con demasiada frecuencia les falta el espíritu de penitencia, y, con él, la tenacidad, el espíritu de trabajo, el valor para los sacrificios, la paciencia y la resignación. Fáltales la fuerza para rehusar placeres que no les corresponden, fáltales la economía y la previsión. Así se explican esos murmullos relativos á salarios que apenas les impiden morir de hambre, y con relación á la dureza de los que los pagan. Pero también hay muchos patronos que dan un salario casi más elevado de lo que permite la situación, y, no obstante, carecen de lo necesario para vivir. Y aunque recibiesen un salario mucho mayor, ocurriría lo mismo. Sólo tienen lo suficiente cuando se convierten en mendigos, ó se ven condenados á presidio. (1) Se quejan del lujo y de los vicios de los ricos, y, guardada la debida proporción, se permiten gastos mayores y excesos más dañinos que ellos. Si cobran un salario elevado, lo arrojan por la ventana. Si es exiguo, contraen deudas, como los grandes.

(1) Justus Mœser, *Patriotische Phantasien*, I, (3), 180 y sig.

Aun los días ordinarios—porque no quieren admitir diferencia alguna entre los días laborables y el domingo—apenas puede uno distinguirlos de las personas ricas é ilustradas, mientras no abren la boca. Puede uno aplicarles los proverbios: «Terciopelo al cuello, hambre en el estómago». (1) «Terciopelo y seda en el cuerpo, extinguen el fuego en la cocina». (2) Según estos principios educan á sus hijos, y particularmente á sus hijas, en una categoría superior á su condición, alimentando en ellos pretensiones y esperanzas que inevitablemente los conducen á la ruina. No habitúan ya á los jóvenes al endurecimiento y á las privaciones, sino á todo lo que puede vaciar el corazón y la casa. Si se quisiese escribir la historia de la juventud de tantas mujeres, cuya conducta—no sin culpa de los padres que así las educaron, y de los maridos que las han escogido y deseado así—entraña la gran ruina social, toda ella se reduciría á estas palabras: «Danzaba bien y cocinaba mal». (3) Remendar, hilar, limpiar, ya no se trata de esto. Pero los hombres razonan demasiado sobre las necesidades de la época, y sobre este punto olvidan fácilmente hacer lo que podría aligerar algo su miseria. Con su filosofía, propónense únicamente obtener el menor trabajo posible, la mayor cantidad posible de dinero, dar poco y recibir mucho, hacer poco y obligar á que se les dé mucho. Es precisamente la misma filosofía, cuya opresión les obliga á lamentarse actualmente. Si lograsen realizar sus planes, harían sufrir á los demás exactamente lo que sufren ellos ahora, ya que sólo se proponen obtener lo que censuran en sus opresores. De aquí proviene ese odio contra las diferencias establecidas por Dios entre pobres y ricos, amos y criados, clase y clase. Se quejan, se enfurecen, y, sin embargo, ni siquiera aspiran á mejorar su condición. Y lo más triste es que se avergüenzan de su estado, y que los mismos obreros no honran ya su estado. ¿Quién se siente hoy

(1) Kœrte, *Sprichwœrter der Deutschen* (2), 6476.
(2) Sailer, *Weisheit auf der Gasse*, 1819, Gräz, XX, I, 74.
(3) Justus Mœser, *Patriotische Phantasien* II, (3), 84 y sig.

orgulloso de su trabajo y de su oficio? Todos quieren subir más; pero ¿hasta dónde quieren llegar? Nadie lo sabe. Esta es la razón por la cual todos sus esfuerzos carecen de objetivo lícito, de base segura, de fin determinado. Mejores resultados obtendrían, procediendo de otro modo; pero son juguetes de fantásticas ilusiones, se entregan á sueños insensatos y estériles, y se convierten en presa de engañadores que tienen sobre ellos designios muy diferentes de aquéllos con los cuales se ilusionan. Se lanzan á empresas que no mejoran nunca su suerte, pero que los ponen cada día más en peligro de destruir la sociedad, y de minar el suelo que los sustenta.

Pero la última y más profunda razón de que todos estén en desacuerdo con la sociedad y esperen la salvación de ésta sólo de la renovación de la misma, asi como también la última razón de que se haga todo lo posible para mantener el estado actual; la última razón—decimos—de que falte á todos el éxito en todo, de que ningún esfuerzo sea útil, consiste en la última y mayor culpa, de que todos son responsables, en el mayor yerro de la sociedad, esto es, en el apartamiento de los espíritus, en el alejamiento de la vida pública de Dios. ¿De qué sirven las proposiciones y planes más hermosos para la renovación y restauración de la sociedad, si se ha olvidado lo principal? Cuanto más se investiga y se calcula, peor andan las cosas. En esta situación se encuentran hoy todos, liberales y socialistas, y con frecuencia también, los conservadores todos, ó parte de ellos, pues también éstos procuran alejarse de Dios, ó interpretan á su manera las palabras divinas. De aquí que ningún cálculo salga bien, ni tengan éxito los más bellos planes. Si el Señor no edifica la casa, en vano trabajarán los albañiles. (1)

12. Solidaridad en la falta que arruina á la sociedad.—La situación es triste, la miseria profunda, la falta general; toda la sociedad está enferma, porque toda ha faltado y cometido un crimen contra sí misma.

(1) Ps. CXXVI, 1.

Estas palabras son amargas, porque expresan la verdad; pero, por lo mismo que son la verdad, contienen un principio de curación. Todos han faltado. Ninguna clase tiene nada que reprochar á la otra. La una ha contaminado á la otra, y todas han puesto á la sociedad en el estado en que actualmente se encuentra. La culpa es común, y, en último extremo, es la misma para todos. Lo que un escritor francés indicó, poco tiempo antes de la Revolución, como causa de toda la ruina, del gran peligro social, existe todavía hoy. El egoísmo es la llaga que asuela toda la tierra. Todo lo toma y nada da. Es el adversario nativo de la comunidad y del bien general, y el que formula este principio: «Cada uno para sí». Con esto, quebranta todos los lazos que ligan á la humanidad y la precipita en el abismo de la nada. (1)

Nadie negará que es necesario remediar la situación. Con el llamado sistema del *dejar hacer*, el mal ha adquirido proporciones gigantescas. Hace ya mucho tiempo que no tenemos oídos ni inteligencia para la sabiduría de nuestros padres: «Si uno no hace bien á otro, le perjudica». (2)

Pero es necesario que la corrección sea seria. Medidas á medias empeoran el mal. Un médico blando, produce heridas dolorosas. (3)

Lo principal consiste en que se ponga manos á la obra en todas partes, sin excepciones, sin falsos pretextos, sin vacilaciones.

La causa del mal es el egoísmo, la rebelión contra la unidad y dependencia de las clases, contra la solidaridad de los derechos, de las ventajas, de las cargas y de los deberes por parte de la sociedad entera. Así, no se obtendrá la salvación, sino despertando el sentimiento por la comunidad y por las obligaciones solidarias de todos.

(1) Reboul, en Ribbe, *Les familles et la société en France avant la révolution*, 149.
(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 314 (7, 211).
(3) Düringsfeld, *Sprichw. der germ. und rom. Sprach.* I, 57, *Nr.* 117.

La miseria es común y solidaria; la falta es común y solidaria; el deber de ayudarse mutuamente es común y solidario. Si estos tres principios se admiten de un modo general, todavía podemos abrigar alguna esperanza de remediar la situación.

CONFERENCIA XXII

ORGANIZACIÓN ECONÓMICA DE LA SOCIEDAD

1. La libre organización social orgánica, imposible en la antigüedad, es ante todo creación del Cristianismo.—No ha sido por pura casualidad por lo que el Humanismo y su derecho han hecho lo imaginable para disolver poco á poco la llamada organización social civil de la Edad Media, y aun para destruirla por completo, si hubiese sido posible. Con la debilitación de la influencia cristiana, debía derrumbarse esta organización, que era suya, ya que, ciertamente, no existía ninguna sociedad de esta especie en los tiempos que precedieron á Jesucristo.

Verdad es que la antigüedad había conservado aquí y allá varios restos de un orden social procedentes de sus buenas épocas pasadas. Algunos espíritus elevados habían concebido siempre la idea de que debía existir una sociedad humana, aunque no hubiese Estado, [1] y que, por consiguiente, toda especie de comunidad humana no estaba comprendida en el Estado. Sin embargo, prácticamente ocurrió que la sociedad civil casi fué devorada completamente por el Estado. [2]

Las causas de ello son fáciles de comprender. De las tres cosas que, según hemos visto, constituyen la base fundamental de la sociedad, á saber, la personalidad humana, el trabajo y la propiedad, ni una sola conservó ya sus derechos naturales.

Apenas si se reconocieron las obligaciones comunes que pesan sobre ellas. Desde luego, reinaba en la antigüedad tal

(1) Eudemus, *Moral.*, 7, 10, 6.
(2) Pesch, *Liberalismus, Sozialismus*, I, (1), 576 y sig.

desigualdad entre los hombres, que no era posible pensar en una comunidad. Lo que hacía imposible toda idea de justas relaciones, era, de un lado, la presunción llevada hasta los últimos límites de ciertos individuos, y, de otro, la opresión irritante de la libertad humana y de la actividad independiente ejercida sobre un número excesivo de esclavos. Estos últimos no eran considerados como sujetos de derecho, ni con mayor razón, como súbditos. Carecían de todo derecho de personalidad; sólo tenían el valor de cosas. Y así, las supuestas repúblicas libres de la antigüedad se limitaban casi siempre á un número relativamente corto de hombres libres, los cuales monopolizaban todos los derechos, todo el poder, toda la posesión, y apartaban cuidadosamente de sus personas toda actividad económica, como indigna de ellos.

Seguíase de aquí, en segundo lugar, un desprecio y una esclavitud tal del trabajo, que éste no podía procurar ni alegría, ni elevación moral, ni frutos apreciables.

Todavía debemos señalar otra tercera condición, estrechamente ligada á las dos anteriores: tal era el poder excesivo de la propiedad sobre el trabajo, y, como consecuencia necesaria, la constitución de posesiones gigantescas, la ruina de todo lo que era de condición media, la desigualdad aplastante en la partición de bienes. [1]

Á estos tres principales males económicos, añadiéronse en seguida la situación política y el aplastamiento de toda vida corporativa libre por el Estado. Desde el punto de vista de la antigüedad, toda comunidad desaparecía en este último. [2] Para sacar toda la utilidad posible de su posesión de derecho privado, de su capital, de su poder, el individuo libre no tenía otro medio que el derecho de representación, para ponerse en guardia contra todo choque con el Estado. Pero si algunos de entre los débiles y hu-

(1) Ihering, *Geist des rœm. Rechtes* (2), II, 237, 248 y sig. Arnold, *Cultur und Rechtsleben*, 135 y sig.; *Cultur und Recht der Rœmer*, 31 y sig., 124 y sig., 470. Mommsen, *Rœm. Geschichte* (6), I, 189, 265, 267, 838, 852; II, 391 y sig.; III, 517 y sig., 521 y sig.
(2) Aristot., *Eth.*, 8, 9 (11), 4, 6, 7.—Eudemus, *Moral*, 7, 9, 3.

mildes querían asociarse para defenderse de los desmesuradamente ricos, y para procurarse ventajas comunes, las leyes del Estado eran las primeras, y casi siempre también las últimas, en oponerles límites ú obstáculos insuperables. De aquí que no pudiese prosperar ninguna sociedad orgánica y libre: en lo interior se les oponía el derecho excesivo de la posesión, y en lo exterior el exceso de poder del Estado.

Así, pues, puede decirse que el Cristianismo debía rehacerlo todo y que la realización de una organización social libre fué obra exclusivamente suya. (1) El trabajo que emprendió fué ejecutado con un éxito tal, que provoca toda nuestra admiración. La unidad y la armonía del todo, con las cuales quedaba garantida la independencia de cada parte subordinada, así como la libertad y la dignidad de todo miembro aislado, no pudieron ser realizadas con mayor perfección de lo que lo fueron en las concepciones de la Edad Media. (2) En esta época, era tan natural una constitución orgánica del mundo, como imposible una constitución social atomística y mecánica. (3)

2. Causa, origen y fin próximo de la sociedad civil como puntales de la armonía de derechos y deberes entre los hombres.—Ahora bien, ¿en qué consiste ésta comunidad de que hablamos aquí y que llamamos sociedad? Aquí tenemos que luchar con grandes prejuicios, los cuales no poco contribuyen á que la ya de suyo difícil cuestión se ofrezca en una confusión insoluble en apariencia. (4)

Hubo un tiempo en que el espíritu pagano y humanista, de tal modo reinó con despótica autoridad, que se consideraba la posesión como la única causa que procuraba una posición determinada. Todavía no se ha extinguido la raza de aquellos que no ven miembros de la sociedad más que en aquellas personas que tienen el derecho de hacer pintar

(1) Ahrens, *Jurist. Encyclopædie*, 762.
(2) Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, III, 514.
(3) *Ibid.*, III, 546. Pesch, *Liberalismus, Sozialismus*, I, (1), 663 y sig.
(4) Stein, *Die Soziale Frage*, 533 y sig.

una corona en las portezuelas de sus coches, ó que gozan de tantas rentas, que pueden, sin perjuicio personal, arrojar en un solo día por la ventana lo que bastaría á una familia para vivir un año entero. En presencia de la cuestión social, esto no es ni más ni menos que una ceguedad incomprensible. Si jamás existió una audacia que se preparase á sí misma su castigo, es sin duda alguna esta presunción, con la cual una mínima parte de la humanidad se considera como toda la sociedad, en el sentido exclusivo de la palabra, y esto en virtud de acciones esplendorosas realizadas por sus antepasados, ó de riquezas no merecidas. ¿No equivale esto á justificar el odio, la desconfianza, los prejuicios y la envidia de que son objeto por parte de los que los rodean? ¿Ó es que, con esto, quieren decir que se complacen en permanecer fuera de la gran sociedad común, que renuncian á las ventajas, á los derechos y á las consideraciones de que la sociedad humana hace partícipes únicamente á los miembros que la constituyen?

Por otra parte, hay millares de personas, en las cuales, estas expresiones *cuestión social*, *orden social*, no despiertan otra idea que la miseria que consume á las clases obreras y el peligro que con ello amenaza á los posesores. Según esta concepción, la sociedad—por otra parte, ahora se dice amado pueblo,—sería, pues, el conjunto de todos los que luchan diariamente para ganarse el pan, y cuya asociación se esfuerzan en impedir los unos, porque, según ellos, se daría buena cuenta de la existencia de todo orden social, desde que estuviesen reunidos, en tanto que los otros trabajan en su organización, á fin de hacer desaparecer del mundo los últimos vestigios del orden social.

Son estas dos concepciones totalmente opuestas entre sí, y que manifiestan con toda claridad su falsedad por su exclusivismo. Sin embargo, cada una de ellas contiene algo de verdadero. Los que poseen los bienes de la tierra forman parte de la sociedad, pero también lo son los que ga-

nan el pan con el sudor de su frente. Bajo este concepto, no hay diferencia alguna entre ellos, ya que no son miembros de la sociedad en virtud de sus propiedades y de su actividad, sino porque son hombres. Así, pues, porque, como hombres, todos se asemejan, pertenecen todos, por modo igual, á la sociedad.

La personalidad con todos sus derechos y obligaciones es, pues, la causa propiamente dicha y el cemento de la sociedad. La propiedad y el trabajo son tan sólo los dos medios por los cuales, de un lado, entran en nuestras relaciones los individuos que constituyen la sociedad, y, de otro, se realizan los fines de la misma sociedad; ó lo que es lo mismo, que las obligaciones de los individuos para con la totalidad se realizan de un modo plausible, si los bienes del conjunto, en las diferentes esferas que le están subordinadas, son equitativamente distribuídos.

Como su nombre lo indica, la sociedad descansa en el principio de igualdad recíproca, ó, por lo menos, en los efectos que tienden á la igualdad.

Esta afirmación debe entenderse rectamente, á fin de que no aparezca en contradicción con la tesis que antes hemos sostenido [1] como fundamento de toda sana sociología, con la tesis de que la sociedad se funda en la desigualdad. Los hombres sólo son recíprocamente iguales respecto al derecho de su propia personalidad y al deber de servir á la sociedad. Pero los medios espirituales y materiales al efecto son muy diferentes. Esta es precisamente la razón por la cual se sienten inclinados los hombres á vivir en sociedad, para hallar en ella una compensación. Con razón dice Aristóteles que la sociedad descansa en el cambio; donde no hay cambio, no es posible sociedad alguna; pero el cambio no es posible sin igualdad, ó mejor, sin proporción. [2] Esta última palabra limita toda exagerada extensión de la palabra igualdad. Aristóteles dice precisamente aquí, como en otras partes, [3] que la igualdad no ha de

(1) V. más arriba, XIX, 4.
(2) Aristot., *Eth.*, 5, 5 (8), 14.—(3) *Ibid.*, 5, 4 (7), 9; 3 (6), 7.

ser completa, sino únicamente proporcional. Porque donde impera la igualdad absoluta, el cambio carece de significación ó importancia.

Por consiguiente, puede uno muy bien decir que sociedad supone desigualdad. Los hombres se asocian precisamente para nivelar, por medio del cambio, sus desigualdades. Pueden, pues, constituir una sociedad próspera sólo con la condición de que realicen el cambio por prestaciones recíprocas y proporcionales.

De este modo, se convierte la sociedad en medio para nivelar la natural desigualdad, es decir, hace á los hombres, por el cambio, por el mutuo complemento de recíprocas prestaciones, proporcionalmente iguales en derechos y obligaciones.

Vese, pues, según lo que acabamos de decir, por qué los hombres entran en relaciones los unos con los otros, ó cual es, en otros términos, el fin próximo de la sociedad civil. Ya por naturaleza, los hombres no pueden prescindir los unos de los otros. El último motivo de toda asociación es el instinto natural que impulsa al hombre á vivir con sus semejantes.

Pero Dios no sólo ha dado al hombre el espíritu, sino que le ha dotado también de una naturaleza que no puede vivir sin medios naturales. De aquí que, en su sabiduría, haya dispuesto las cosas de tal suerte, que esta presión aparente, que nos encadena con tanta solidez á la tierra, sea al propio tiempo el lazo por el cual permanecemos unidos á nuestro prójimo y á la sociedad. El hombre puede descuidar sus obligaciones puramente espirituales, y con demasiada frecuencia falta á ellas; pero no puede deshacerse, aunque lo quiera, de aquello sin lo cual le sería imposible continuar su vida. Ya dice el adagio que lo primero es vivir; todo lo demás viene después. Esto es un bien para el hombre. Cada trozo de pan que necesita le dice que está dominado por el prejuicio de que puede imperar como único déspota.

Así, pues, nadie puede vivir por sí mismo, ni nadie pa-

ra sí solo. Unos poseen dones espirituales, pero para la vida práctica, son completamente inútiles. Otros tienen manos hábiles, pero, si no encuentran una cabeza que piense por ellos, para nada les sirven.

El uno posee su fuerza de trabajo, pero tiene las manos vacías; el otro posee inmensas propiedades, pero se moriría de hambre, si no hallase manos para explotarlas. Así se constituye la sociedad. El cambio entre la posesión y el trabajo hace á ésta necesaria. La formación de la sociedad procede de que nadie se basta á sí mismo, de que á uno le falta, en cierta medida, lo que otro posee, de que uno tiene algo de lo cual puede prescindir, y en cuyo lugar puede recibir, para su mayor actividad, lo que es inútil á otro. (1)

La sociedad se forma dando y recibiendo por el salario: (2) *Do ut des, facio ut des, do ut facias, facio ut facias;* tales son los principios de la sociedad civil. La adquisición, la división de bienes, la reglamentación de todas las relaciones relativas á la apropiación y al cambio de los bienes terrenales, no constituyen ni el único ni el último fin de la sociedad. Pero, en todo caso, son el motivo de su nacimiento y la razón por la cual es una necesidad indispensable.

3. La organización social sólo es posible cuando se basa en la moral y en la justicia.—Ahora bien, ¿no es esto una concepción completamente materialista de la estructura de la sociedad? ¿Acaso no tienen razón los que llaman á la cuestión social una simple cuestión de estómago? No, ciertamente. También el matrimonio halla su razón más próxima en la inclinación sensible y en la necesidad de mutuo apoyo; pero esto no impide que sea una institución sublime, ideal y santa. Lo mismo ocurre aquí. Nuestra explicación muestra únicamente que la doctrina

(1) Arist., *Eth.*, 5, 5 (8), 13, 14; Cf. 8, 9 (11), 5. Eudemus, *Moral.*, 7, 10, 12.—Thomas, *Eth.*, 5, l. 9; 8, l. 9.

(2) Augustin, *Div. quæst. ad Simplic.*, l. 1, q. 2, 16. Thomas, 1, 2, q. 105, a. 2 c.

social cristiana, no se remonta á las nubes, sino que desciende al terreno de la más fría realidad, aunque sin excluir un modo espiritual de ver más profundo.

Que la cuestión social es una cuestión de estómago, nadie podrá negarlo. De aquí que sea tan apremiante, y que su solución no sufra dilación alguna, porque el hambre, —dice el pueblo, y sabe muy bien lo que dice—no admite espera, ni conoce ley. Tener hambre y perder la esperanza de satisfacerla, pone á uno furioso. (1)

Pero, de que la cuestión social tenga una base tan material, no se sigue que sea una cuestión puramente económica, ó puramente política. Esto nos prueba, por lo contrario, que, por lo mismo que debe fundarse en la moral, es una cuestión moral. En un terreno, en el que las pasiones más feroces, la avidez, la sed de adquisiciones, se ven excitadas á cada paso, nadie puede mover un pie sin perjudicar á éste ó al otro, si no toma como regla de toda su actividad los principios de la ley moral.

Además, en virtud de los estrechos lazos que existen entre la sociedad y sus miembros, el bien de la primera depende de la justa conducta de los últimos. En el terreno de la adquisición y cambio de los bienes materiales, es esto más fácil de entender que en el de las cuestiones puramente morales, en las cuales con frecuencia se nos oculta esta conexión de nuestras confusas ideas. Pero en las relaciones económicas, es evidente que toda violación de las obligaciones morales de los hombres entre sí, es más ó menos una violación de derecho con relación al todo.

Sólo la ignorancia completa de la sociedad puede decir: ¿Qué daño causa al conjunto el que los bienes y los derechos se distribuyan de tal ó cual manera? Nada se pierde en el mundo. Estén en éstas ó las otras manos, ¿impide esto que la utilidad total de los bienes terrenales sea siempre la misma? ¿Es que en el gran todo no permanecen siempre los mismos estos bienes?

(1) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 410, *Nr.* 778. Cf. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwœrter*, 389 (7,549,550).

He aquí todavía la expresión de ese sistema liberal de la prosperidad general, al cual sólo el socialismo hace lógicamente justicia. ¡No, no! No es igual para la sociedad que sea tal ó cual quien posea los bienes, con tal que no se destruyan. Sería esto justo, si toda la sociedad no fuese más que una suma no ordenada de partes aisladas. Que un montón de piedras esté hecho de esta ó de la otra manera, que se dejen enteras las piedras ó que se las parta en trozos, no afecta gran cosa al conjunto. No diremos que sea lo mismo, porque todos saben que el montón es mayor ó menor, según que se coloquen ó que se rompan las piedras de tal ó cual manera. Aquí, la diferencia consiste únicamente en una extensión más ó menos grande; por consiguiente, en una extensión cuantitativa. Pero ¿quién se atrevería á dar una prueba de su ignorancia diciendo que, en la organización de un objeto artístico, de una casa, de un vestido, de un manjar, importa poco que la materia esté dividida ó completa, por cuanto la masa permanece siempre la misma? Todos comprenden que, de la justa división y de la justa unión, depende, no sólo la cualidad, sino también el empleo del todo.

En cuanto á saber el orden justo que conviene á los detalles, evalúase según el fin del conjunto. Ahora bien, todo esto se aplica en una medida incomparablemente mayor á todo conjunto orgánico. No es en manera alguna indiferente que, en un cuerpo vivo, la circulación de la sangre se opere en algunos miembros ó en todas las partes del conjunto, según sus necesidades y sus fines, esto es, con demasiada abundancia en una parte, y con carencia de circulación en otra. Esta falta de equilibrio podría poner seriamente en peligro la salud y la vida misma. Pues bien, del mismo modo que esto se rige en el cuerpo según leyes físicas, así también, la salud del cuerpo social se conserva observando las leyes de la justicia; por consiguiente, por la justicia.

De donde se deduce que la conducta de los individuos entre sí, la de los particulares con relación al todo, y la de

la sociedad con relación á sus miembros, debe ordenarse de acuerdo con las estrechas leyes de la moralidad y del derecho, á fin de que el cambio y el tráfico se conviertan en bendición general.

Ahora bien, si esto es cierto, claro es que la sociedad, antes que como institución económica, debe ser considerada como institución moral y jurídica. Así, pues, más claro resultará el concepto de la sociedad, diciendo que es la alianza ordenada por Dios entre los hombres, cuyo objeto consiste en organizar el cambio de los diferentes dones y adquisiciones; por consiguiente, una institución pública, cuya misión consiste en ordenar las relaciones morales y jurídicas de los hombres entre sí.

4. Sólido edificio del orden social fundado en la proporción entre el amor personal y del prójimo sostenido por la religiosidad.—Así, pues, las palabras sociología y cuestión social significan el conjunto de todas las disposiciones morales y jurídicas sobre el tráfico económico de los hombres, así como también la suma de todos los medios con que los hombres, de conformidad con las leyes de la moral y del derecho, pueden emprender el cambio de sus diferentes aptitudes, dominios y adquisiciones.

Precisamente, por nacer la sociedad del dar y del recibir, es una institución moral y jurídica. La justicia en las exigencias y en la manera de responder á ellas, es el fundamento indispensable y la regla de todo orden social. Todas las cuestiones sociales se resolverían fácilmente con sólo poner en práctica el principio revelado: «Haced á los otros lo que quisierais que se os hiciera á vosotros, y no les hagáis lo que no quisierais que os hiciesen». [1] Es ciertamente este un principio que no supone ninguna perfección utópica, que no pide imposibles; un principio en el cual todo el mundo encuentra su derecho. El Cristianismo

(1) Tob., IV, 16. Matth., VII, 12. Luc., VI, 31. Cf. Cyprian, *Orat. domin.*, (Baluze 500 d). *Constit. apost.*, 7, 2. August., *Sermo*, 353. *Concil. Bracar.*, II, c. 1 (Hardouin, III, 386 c. d).

no ha puesto como base de su enseñanza social el precepto de renunciar á todos los derechos, ni la exigencia de que uno se convierta en pobre, sin derechos, sin defensa. No; no ha hecho más que prescribir un amor personal razonable. El amor de uno mismo es el impulso para toda actividad, lo mismo en el campo de la vida social que en la propia conducta moral interna. El hombre, tal como es, no se deja fácilmente determinar á una actividad, sin ver ó sin buscar en ella una utilidad personal. Ahora bien, el Cristianismo cuenta con los hechos, con la vida real, con el hombre real. De aquí que no exija, de quien debe desplegar su actividad en la sociedad, el sacrificio de un santo. Sin embargo, no abandona por completo al hombre, sino que sabe tener en cuenta, utilizar y ordenar sus naturales inclinaciones.

Esto es lo que da tanta serenidad y solidez á la doctrina social cristiana. No edifica sobre artificiales, ilusorias y sugestivas ideas, sino sobre el hombre real, así sobre su propia persona, como sobre sus peculiares intereses. De aquí que no sea ni egoísta, ni individualista. Porque jamás considera al hombre como autónomo, como mónada aislada, sino como miembro de la comunidad, el cual no ha sido concebido por el Creador más que como un instrumento del que quiere servirse para realizar sus designios referentes á la comunidad, el cual, por consiguiente, queda obligado, por su natural vocación, para con la sociedad y todos sus miembros.

En estas condiciones, podía el Cristianismo afirmar su doctrina de que el amor es por sí mismo el origen y la medida de la caridad. [1] Desde el punto de vista cristiano, esta doctrina no es en manera alguna peligrosa.

El amor de uno mismo es legítimo, pero, para que no se convierta en egoísmo pernicioso, debe admitir límites, un correctivo, un contrapeso igualmente autorizado; la

(1) Eccl., XIV, 5. Matth., XXII, 39. Luc., X, 27. August., *Doctr. chist.*, 1, 25, 26; *De vera relig.*, 46, 86; *Enchirid*, 20, 76; *Civ. Dei*, 1, 20. Bernard., *Consid.*, 1, 5, 6. Thom., 2, 2, q. 26, a. 4. Antonin., 4, 6, 3, 8.

caridad. [1] Mientras el amor que el hombre se profese á sí mismo corra parejas con la caridad, será sin peligro alguno base de toda actividad moral y social. Pero esto sólo tendrá lugar cuando el amor de uno mismo y la caridad obren como partes subordinadas al amor supremo y universal, es decir, al amor y al servicio de Dios. [2] Sin consagración religiosa, el amor personal no tolerará jamás la caridad al lado suyo, como tampoco verá en ella un igual, ni, por consiguiente, estará jamás en estado de servir de base al orden social.

De aquí que sean vanas todas las tentativas de querer reglamentar la cuestión social únicamente por leyes y medidas dictadas desde arriba, ó medidas puramente externas. Este es precisamente el vicio de la mayor parte de los esfuerzos actuales para remediar la situación, y esta es la razón por la cual hemos pronunciado un juicio tan severo contra las legislaciones modernas, las cuales, como médicos superficiales, atacan el mal con paliativos ó corrosivos que lo queman superficialmente, sin penetrar en lo interior, ni llegar á la raíz. Cuando la sangre está enferma, los ungüentos sobre la piel no producen efecto alguno; la sangre es lo que debe curarse. Esto mismo ocurre con la cuestión social: no puede resolverse, si no se la ataca interiormente.

No queremos decir con esto que las oraciones y los ayunos basten á hacer desaparecer todos los males de este mundo. Sobre este punto, Mohl ha considerado las cosas muy á la ligera, si ha creído desembarazarse de los ensayos de reforma católica, cuya excelencia no puede negar él mismo, con la observación de que el hombre no vive únicamente de la palabra divina. [3] Esto también lo confesamos nosotros; pero no impide admitir que el hombre y la sociedad no podrían vivir sin la palabra divina, aunque se lograse convertir á las piedras en pan. Así lo ha dicho

(1) Cf. Rossbach, *Geschichte der Gesellschaft*, IV, 293.
(2) V. tomo VI, conf. XXIV, 2, 7, 8.
(3) Mohl, *Staatsrecht, Vœlkerrecht und Politik*, III, 559 y sig.

la verdad eterna. (1) Y también ha prometido bendiciones temporales, no sólo al individuo, sino á la sociedad entera que busque seriamente el reino de Dios y su justicia. (2)

De aquí que digamos, con la mayor de todas las seguridades con que afirmamos cualquier otro principio de economía política, que la cuestión social, será resuelta el día en que se restablezcan las bases morales del orden social, la misericordia, la justicia, la fidelidad, (3) ó, como se complacía en decir el ilustre Le Play, el día en que los diez mandamientos de la ley de Dios se conviertan en leyes fundamentales de la vida pública, (4) el día en que el mundo comprenda la frase de Ruhland, á saber, que el Padrenuestro contiene más sabiduría social que todas las obras de los sabios.

Nadie negará que jamás principio alguno tendrá suficiente estabilidad y solidez para regir todo un mundo, si la religión no constituye su base y su cemento, y si esta base no se establece de acuerdo con la Iglesia.

5. Formación orgánica del orden social.—El principio que acabamos de establecer, esto es, que la sociedad se apoya en una base moral, es decir, que está sometida á los preceptos de la moral natural y cristiana, no debe limitarse á la conducta de los individuos entre sí y con relación á la totalidad, sino que debe aplicarse también á la misma sociedad. Hemos visto anteriormente que, allí donde existen obligaciones morales y jurídicas, debe cumplirlas la sociedad lo mismo que el individuo, si bien el modo de su cumplimiento es diferente.

De aquí se sigue que la forma de la sociedad económica debe disponerse de conformidad con las leyes fundamentales de cualquier otra asociación moral y jurídica humana. Ahora bien, estas leyes son muy sencillas, si examinamos la sociedad desde el punto de vista del organismo. (1)

(1) Matth., IV, 4.
(2) Matth., VI, 33.
(3) Matth., XXIII, 23.
(4) Le Play, *L'organisation du travail* (2), 187 y sig., 205 y sig.

Según lo que ya hemos visto, esta idea de organismo comprende tres cosas principales: la unidad del todo, la contextura de las partes y la acción común viviente de todas las partes individuales, obrando las unas para las otras y para el fin del todo. Este triple sentido existe también cuando se habla de una concepción orgánica de la sociedad. Aquí, cada miembro tiene designado su sitio, que no debe abandonar, su deber, al que no debe faltar, y sus límites, que no puede franquear sin perjudicar al conjunto y á sí mismo. Pero cada miembro tiene también asegurado un derecho, al que nadie puede atacar, y menos que nadie, la totalidad.

Conviene insistir especialmente sobre este punto. Hablamos siempre de los derechos del conjunto con relación á sus miembros, pero con demasiada frecuencia nos callamos sobre los deberes que tiene también con relación á ellos. Sin embargo, éstos no son menos importantes que aquéllos. No es posible la unidad, si el cuerpo no se cuida de sus miembros. Si éstos deben siempre hacer sacrificios, sin hallar en aquél seguridad y compensación por los servicios que le hacen, no hay que censurarlos, si buscan su provecho en otra parte. Sólo merece el nombre de sociedad orgánica la que, de tal modo está dispuesta, que todos sus miembros encuentran en ella su derecho.

Sólo en esta hipótesis también, puede asignarse á éstos

(1) Nos detenemos en la expresión *Organismo*. En los tiempos modernos, sabido es que la palabra organismo ha sido sustituída por la expresión *democracia* ó *democracia cristiana*. Se comprende que, en unos, esto haya engendrado desconfianza y resistencia, y, en otros, mala interpretación y abuso. Tras muchas discusiones y repetidas explicaciones de León XIII, se ha esclarecido por fin el concepto. Ahora se entiende generalmente por democracia cristiana aquel orden social en el cual todos encuentran su derecho, según la medida de su *posición jerárquica* en la sociedad, por medio de la organización corporativa de la sociedad y por la representación de intereses. Nada se puede objetar á esta concepción, pues se armoniza por completo con la de organismo. Véase á Toniolo, *Rivista Internazionale*, XIV, 325 y sig.; XV, 79 y sig.; *Arbeiterwohl*, XXI (1901), 41 y sig.; *Soziale Revue von Burg*, I, 110 y sig.; Antoine, *Cours d' économie sociale*, (2), 246 y sig., Millot, *Que faut-il faire pour le peuple?*, 53 y sig.

sus deberes respectivos, ora para con los otros miembros, ora para con la comunidad. En todo organismo, cada uno debe llenar sus funciones particulares de las cuales depende el bien común. Nadie es idéntico á otro. Cada uno tiene sus dones y sus fuerzas particulares. Y esta es precisamente la razón por la cual no pueden prescindir los unos de los otros, ni de la totalidad. Aunque haya diferencias entre ellos, nadie debe despreciar á otro, porque nadie puede prescindir de él, y porque cada uno tiene su importancia especial para los fines del conjunto, siquiera difiera en la medida. (1)

Puédese, pues, hablar lo mismo de la igualdad que de la desigualdad de todos. Son iguales entre sí por la necesidad común del mutuo socorro, y son desiguales en relación con los fines del conjunto, por los diferentes servicios con que favorecen á la sociedad. Son desiguales entre sí por la diversidad de sus fuerzas y bienes, y son iguales para la sociedad, porque ésta tiene necesidad de los servicios de todos.

Lo mejor es, pues, evitar, así la palabra igualdad como la de desigualdad, y decir preferentemente igualdad de derechos, equilibrio. En cuanto al cuerpo de la sociedad, todos, por su persona, como cada clase, están autorizados á formar parte de ella. No son menos necesarias á la prosperidad del conjunto las partes más humildes que las más nobles. Por lo contrario, la más fuerte, no sólo no puede prescindir del conjunto, sino que ni siquiera de los más débiles. Por consiguiente, cada cual debe perseguir, en la ventaja de cada individuo, su propia ventaja. (2) Desde el momento en que crea poder alcanzarla oprimiendo á otro, pierde la conciencia de su lugar en el organismo y de sus obligaciones para con él. (3)

6. Restablecimiento de un moderado bienestar general y de la clase media.—Si esta concepción del organismo social, desarrollada hasta el presente de un modo general, es justa, y si todos se adhieren á la sociedad, desde luego por motivos de interés propio, es evidente que hay que rechazar el sistema de la llamada prosperidad general, desde el punto de vista moral, jurídico y social. Cuando un cuerpo absorbe toda la savia de sus miembros ó la disuelve, él mismo está enfermo y próximo á la disolución: su salud es la salud de sus partes, su fuerza la fuerza de sus miembros.

(1) Millot, *Obra citada*, 267 y sig.
(2) I Cor., XII, 5 y sig. Basilius, *Regulæ fus.*, 24.
(3) Pertz, *Leben des Freih. vom Stein*, V, 239 (*Denkschrift über die Adelsverhæltnisse*, § 38).

La historia de los últimos siglos de Roma, así como la situación social del mundo desde la destrucción del antiguo orden social cristiano, muéstrannos por modo tristísimo que tal es el estado de la sociedad.

Mucha audacia necesitó Renán para citar entre los crímenes principales de que el Cristianismo se hizo culpable con relación al Paganismo la supresión del arte y de la riqueza. (1) Si el Cristianismo no tiene otra cosa que reprocharse que haber hecho desaparecer del mundo los abusos del arte al servicio de la sensualidad y de la seducción, el mammonismo brutal y su perverso aspecto, la miseria horrible de las masas, puede uno mostrarse orgulloso de él, porque el mismo mundo fácilmente le absolverá de la censura que le dirige Friedländer por haber declarado sagrado é inviolable el derecho del pequeño y del débil, y por impedir al más fuerte perseguir su derecho hasta los últimos límites, sin preocuparse ni de Dios ni de la vida moral. (2)

Pero lo que no puede ser más justo es que la concepción social cristiana propúsose desde el principio quebrantar á la plutocracia, y sustituirla por un bienestar modesto igualmente distribuído.

Bajo este concepto, encuéntrase completamente de acuerdo con los espíritus más sabios de todos los pueblos y de todos los tiempos. En la misma antigüedad, vieron muchos hombres, no sólo la verdadera dicha de los individuos, si-

(1) Renan, *Marc-Aurèle*, 598.
(2) Friedländer, *Sittengeschichte Roms* (1), III, 547.

no también de la totalidad, en aquellos casos en que cierta moderación forma la regla general, y en que se evita igualmente el exceso de una miseria aplastante y de un enorme sobrante. [1] Precisamente en este sentido, acostumbraban á decir nuestros padres: «La vida más feliz ocupa el término medio entre la pobreza y la riqueza». [2] Y así orientaban todas sus leyes sociales de modo tal, que esta condición media predominase en la organización general.

Natural es, pues, que ese espíritu que cree deber combatir al Cristianismo y á todo lo que de él proviene, aunque constituya el honor y la salvación de la humanidad, no deje de atacar este principio. Se nos considera casi como socialistas, cuando nos atrevemos á decir que uno de los primeros deberes que se imponen para la reforma social consiste en la distribución justa y equitativa de los bienes. Esta horrible palabra socialista ha hecho con mucha frecuencia grandes servicios al liberalismo. Desde que León XIII [3] enunció en su Encíclica sobre la cuestión social el principio que acabamos de citar, nadie vacilará ya en servirse de él en los mismos casos. Lección es esta que nos enseñará á temer menos los dogmas que el liberalismo proclama con tanta convicción, así como los anatemas que lanza con tanta facilidad y con tanta fuerza.

Lo repetimos, pues, con la frente muy alta: El estado más próspero de la sociedad es aquél en que hay pocos millonarios, pero millones de hombres que ganan su cotidiano sustento. La prosperidad general consiste en que el mayor número posible se aproveche de algo, y no en que el todo aproveche á algunos. Cuando el mayor número posee únicamente lo que necesita para vivir, verdad es que no hay lujo,—hasta cierto grado puede éste existir, como

(1) Prov., XXX, 8. Thales (ap. Plutarch, *Conviv.*, 7, sap. c. 11. Mullach, *Frag. philos.*, I, 232). Plato, *Phaedrus*, 64, 279, b. Aristot., *Pol.*, 4, 9 (11), 8; 10 (12), 3; 5, 7 (8), 7. Ambros., *Hexaem.*, 6, 8, 53. Basil., *De libr. gentil.*, n. 8. Aegidius a Columna, *Regim. princ.*, 3, 2, 33. Thomas, *Polit.*, 4, l. 10; 5, l. 7.

(2) Sailer, *Weisheit auf der Gasse*, (G. W., 1819, XX, I, 88).

(3) León XIII, *Encycl. De conditione opificum* (Archiv. für Kirchenrecht, 1891, II, 238: aequior partitio bonorum).

ya dijimos—ni el mundo ofrece brillantes magnificencias. Pero el esplendor deslumbrador no es necesario para vivir: basta que la situación sea buena, ó, por lo menos, tolerable. Este es el único punto importante en materia económica. Allí donde la situación se aproxima más á este ideal, tenemos la prueba de que el derecho, la verdad y la equidad reinan en él.

Los admiradores de nuestra situación actual no se atreverán á discutir que el mundo estuvo más ó menos cerca de la realización de este ideal, antes de la aplicación de los principios económicos modernos, tal como impera ahora, en aquel tiempo en que la fuerza de la sociedad radicaba en los miembros medios independientes, en que las clases medias se habían elevado á una prosperidad muy grande. Esto es lo que nos obliga á proclamar con toda confianza este principio fuerte y sólido, sobre el cual basaron nuestros padres su economía: «Una felicidad mediana es lo mejor». [1]

7. La concurrencia universal sólo es posible por la implantación de límites sólidos.—Pero para que una dicha mediana, una posesión y una adquisición suficientes puedan ser obtenidas por el mayor número de hombres posible, la concurrencia debe ser moderada y encerrada en ciertos límites. Ciertamente que no rechazamos ni la libertad ni la concurrencia; por lo contrario, somos de los que piden una libertad general y una concurrencia general, siquiera no nos complazcamos en usar estas expresiones, de las que tantas veces se ha abusado; pero pedimos libertad y concurrencia para todos sin excepción. Sin concurrencia, no es posible la prosperidad social. La concurrencia es inseparable de las luchas de las fuerzas libres. Sin ella, ó debería cesar toda relación, todo progreso y todo cambio, ó los que viven en la necesidad sucumbirían víctimas de la explotación por la especulación y el monopolio.

Pero lo que tiene siempre en actividad á los individuos

(1) Seiler, *Weisheit auf der Gasse* (G. W., 1891, XX, 1, 98); Cf. Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 5358 y sig.

y los impulsa á las mutuas relaciones, es la perspectiva de una ganancia probable en armonía con sus esfuerzos. Cuando pronuncia uno la palabra concurrencia, con frecuencia no piensa más que en la lucha, y olvida la ganancia. Pues bien, si cada uno tiene solamente la posibilidad de arrojar á la arena su corto haber y su fuerza, para que el primer advenedizo que esté al acecho se aproveche de todo, esto no es concurrencia. Allí donde cada uno no encuentra la posibilidad de ganar proporcionalmente á la inversión de sus fondos, y no sólo la posibilidad que tiene todo niño de llegar á ser papa ó emperador, sino una posibilidad con la cual pueda contar, allí no hay más que una lotería, ó, lo que todavía es peor, uno de esos juegos de azar de los que se ha dicho: «Es un mal juego, en el cual uno solo ríe y todos los demás lloran». (1) Pero esto no es concurrencia. Si, pues, la concurrencia debe llegar á ser semejante á la idea que de ella predican sus panegiristas, es decir, un medio principal para que mejoren de suerte los pobres, de tal modo debe organizarse, que todos puedan participar de ella con la razonable esperanza de obtener buen resultado.

La concurrencia debe, pues, reglamentarse con leyes equitativas, y moderarse con barreras infranqueables. Que el principio del *dejar hacer* no puede serle aplicado, que debe ser limitado por excepciones, precisamente con relación á aquellos que tienen especial interés en admitirlo, y que, en estas cuestiones, los que más ventajas tienen son con mucha frecuencia los menos capaces de emitir un juicio imparcial sobre esta materia, nadie puede negarlo, ni aun los abogados más celosos de la concurrencia general. (2) Con declamaciones huecas contra las violencias de la Edad Media, (3) y las limitaciones feudales; con cómodos y repe-

(1) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und rom. Sprachen*, I, 209, *Nr.* 379.
(2) Stuart Mill, *Principles of political economy*, 5, 11, 8 (Londres, 1869, 575 y sig.).
(3) Cf. Ludwig Stein, *Soziale Frage*, 253-270. Son muy notables sus investigaciones sobre este punto.

tidos llamamientos á las supuestas leyes naturales, que, por sí mismas, todo deben ordenarlo, no se dice nada. En la mayor parte de los casos también, aquellos que siempre tienen en los labios estas palabras tampoco quieren decir nada. Ellos son los últimos en dejar que las leyes naturales reglamenten la concurrencia; pero truenan contra el perjuicio que se hace á la libertad, para que, en su dulce fe en esta última, ó por miedo supersticioso á las leyes de la economía política, los pobres crédulos y los débiles no fijen su atención en ella, persuadidos de que los fuertes y los prudentes sabrán hacer seguir á la naturaleza su curso, por medio de tratados, trust, ligas, sociedades y otros medios por el estilo. (1)

De aquí que debamos insistir cuanto nos sea posible en la limitación de la concurrencia general, en provecho de aquellos que no conocen sus propios intereses, y esto á pesar de la impopularidad que de ello pueda resultar. La libertad absoluta es tan imposible como la igualdad absoluta. Conceder una concurrencia sin límites, significa entregar sin defensa, ó mal armados, á cierta categoría de hombres en manos de adversarios armados hasta los dientes. Á la sociedad no le queda, pues, otro medio que elegir entre la reglamentación legal del uso de fuerzas desiguales, ó el abuso sin freno de la libertad; es decir, dejar que el exceso de poder oprima á los débiles.

Antiguamente, apenas si, en un momento de ceguedad, se arriesgaba nadie á hablar de esto. Si se atrevía uno á pronunciar una palabra contra la libertad de la industria y del comercio y contra las antiguas corporaciones de artes y oficios, burlábanse de él y se le desterraba de la sociedad. Después vióse más claro, porque el corazón está más frío y más vacíos los bolsillos. Cuando ya no da agua una fuente, es precisamente cuando más se la aprecia; cuando se ha lanzado un objeto por la ventana, corre uno á buscarlo

(1) Sobre las monstruosidades de este fenómeno, cf. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, V, (2), 39 y sig.; VII, 213 y sig. Elster, *obra citada*, II, 732 y sig. *Staatslex. der Görresg.*, III, (2), 392 y sig.

en la basura. Esto es lo que el italiano dice, por modo pintoresco: «Quien, de puro harto, no gustaba el asado, se contentaría ahora con su olor». [1] Aunque no tenga uno valor para decirlo abiertamente, vese, sin embargo, cada vez más que los límites eran un antemural del orden público, y, al mismo tiempo, un medio excelente para fomentar la prosperidad general.

Los límites antiguos protegían, desde luego contra los peligros de la explotación, á los que compraban y daban trabajo. En segundo lugar, protegían á la sociedad contra la desconfianza general pública, desconfianza que hoy casi nos es impuesta como un deber. En tercer lugar, protegían el trabajo y la mercancía de la alteración que los males citados entrañan siempre consigo. Pero lo más importante consistía en que protegían á los débiles y hacían posible la concurrencia general á los obreros, á los que buscaban trabajo y á los que lo daban; no una concurrencia directa é inmediata de todos contra todos, porque ésta no existía, sino una concurrencia indirecta, negociada y protegida por la organización de las condiciones y de las clases. Esto es lo que en realidad puede llamarse concurrencia; pero lo que ahora se conoce con este nombre, es un grandioso rumor de mercado, en el cual los pequeños y los débiles, no sólo son duramente perjudicados por los compradores, los patronos, y recíprocamente por ellos mismos, sino que necesariamente deben serlo.

He aquí lo que es preciso considerar detenidamente, á fin de no emitir un juicio demasiado duro contra los individuos. Es cierto que, ahora, en esta confusión general, casi no queda ya otra elección que dejarse oprimir y aplastar uno mismo, ú oprimir y aplastar cuanto le sea posible. También es verdad que, bajo este concepto, la situación pública y las leyes que ha originado son más malas que los hombres, y que la mayor parte de los pecados sociales son mucho mayores que los personales. Porque, aun aquellos que en manera alguna lo querrían, se ven obli-

(1) Düringsfeld, *loc. cit.*, II, 296, *Nr.* 528.

gados ahora á usar de violencia, á causa de la supresión de todo límite, á fin de no sucumbir ellos mismos á la violencia.

8. La organización social no existe sino por la forma cooperativa y la constitución de clases.—Preciso es, pues, ofrecer á la sociedad esta cuádruple seguridad. Pero esto sólo es posible si la concurrencia se restringe á límites justos y fijados por la ley. [1] Ahora bien, nadie puede dudar que estos límites no saldrán del estado de vano y piadoso deseo, tanto como no se haya establecido una nueva organización de clases; y no una organización cualquiera, sino sólida y protegida por la ley. Sólo así tienen sentido, utilidad y garantías de éxito los límites de la concurrencia. Sin esto, no lograrían más que grandes desventajas en las relaciones y en el trabajo. Harían de los pequeños, esclavos, de los fuertes, grandes monopolizadores, y de la sociedad, un verdadero sistema de castas.

Si el liberalismo lucha con violencia contra las limitaciones de la vida industrial y de la vida de relación, de tal suerte que bien pudiera decirse que, fuera de la libertad de la usura, no existe ya nada que excite en él un celo mayor, tiene sin duda razón desde su punto de vista; sólo que da vueltas en el círculo que él mismo se ha creado, un círculo parecido á una rueda de molino ó á un conjunto de fantasmas. Porque la concurrencia ilimitada no es ni más ni menos que la disolución de las clases profesionales. Mientras las corporaciones independientes no sean introducidas en la sociedad, para constituir la médula y

(1) Verdad es que sólo dos teólogos, por cierto de gran renombre, (Navarrus, *Enchiridion* 23, 88, y Lugo, *De iure et iust.* d. 25, 50), sin duda por exceso de solicitud con relación á la conciencia de aquellos que no la conocen, se han pronunciado contra esta opinión. Como se vulneran con frecuencia semejantes leyes, creen ellos que equivaldría esto á aumentar el número de los pecados. Pero, por cuanto hay algunos que, aun sin límites legales, amontonan pecados sobre pecados, no deben entregarse sin defensa los pobres y los pequeños á todos los ladrones de caminos y á todos los filibusteros. Bueno y honroso es que los teólogos representen siempre los principios más dulces; pero no deben llegar al extremo de perjudicar á la generalidad. Sin duda alguna que esto se aplica también á su conducta con relación á la usura.

el esqueleto de ellas, no se podrá oponer un dique seguro contra la explotación de los pequeños.

De aquí que todas esas hermosas palabras de protección al débil, de reglamentación de la concurrencia y de solidaridad, sean vanas fórmulas, con las cuales se logra muy poco, como es sabido, en pro de aquellos que tienen necesidad de trabajar para ganarse la vida, ó mejor, fórmulas sin sentido, si no se concretizan en una contextura absolutamente completa y en una organización de clases. Sólo de este modo, el trabajo y la mercancía, el obrero y el público, la oferta y la demanda, así como la porción más considerable de la sociedad, podrán tener seguridad contra la explotación en regla, concebida según un plan determinado por el llamado capitalismo.

Admitimos que con esto no se evitará todo el mal, ni mucho menos. Contra la injusticia del individuo, en los casos particulares, no hay protección general, sino únicamente la disposición interior de un corazón recto, el cual, en todas las situaciones críticas de la vida, tiene ante los ojos el testigo y el juez eterno, y prefiere, á todas las ventajas, la paz de su conciencia. Pues si el miedo de que las leyes externas quedasen á su vez quebrantadas fuera un motivo para abolir estas leyes, entonces Dios hubiera podido ahorrarse el trabajo de hacer los diez mandamientos, y Jesucristo el Evangelio. Semejantes consideraciones sólo prueban que tenemos razón de sobra al afirmar que, sin una renovación moral y religiosa, ninguna reforma social será provechosa.

Podría creerse que hoy bastaría una simple ojeada sobre la cuestión social para hacer comprender la necesidad de las corporaciones y de las clases. La sociedad no puede ya continuar viviendo ni obrando en este estado de fraccionamiento, de disgregación panteísta, á que la ha conducido el liberalismo. Se parece á un montón de arena. Así, pues, son absolutamente necesarias las asociaciones que persigan fines comunes. Si no se forman por vía natural, lo harán por caminos contrarios á la naturaleza; si los medios

históricos y legítimos no bastan, resta el camino de la arbitrariedad y de la violencia; si no responden á la idea orgánica de la comunidad humana, responderán á la concepción disolvente materialista y socialista.

El espectro formidable de la democracia social no es más que la consecuencia necesaria de la supresión de la constitución de clases. Parece que oímos una descripción profética de nuestra situación, cuando Aristóteles dice que la disolución de todas las clases y diferencias, que la igualdad perfecta, pueden ser excelentes para el espíritu de hostilidad, pero nunca para el mantenimiento del orden en la situación social. [1] Tampoco hay que pensar en que pueda ser conjurado el peligro de la guerra social general, si la naturaleza de las condiciones no se renueva por una transformación que responda á la historia, á la naturaleza de la sociedad y á las necesidades de los tiempos modernos. [2] Supuestas asociaciones libres, pequeñas sociedades, quizás puedan procurar la unión en ciertos medios, por un tiempo más ó menos largo, y aun tener una utilidad importante; pero no podrían hacer frente por largo tiempo á esta carencia general de límites, ni menos ofrecer remedio á la sociedad entera y protección á la miseria de los débiles.

Porque bien claro es que se trata aquí, no sólo del interés del derecho privado, sino antes bien de los intereses sociales. Así como la fuerza del cuerpo resulta de su osamenta, así también la fuerza del organismo social depende de la inmutabilidad de una estructura corporativa fuertemente constituída.

Así, pues, cuanto más el liberalismo, esta triste escuela del individualismo egoísta, descubre su debilidad, con más energía late el corazón por el gran todo, y más se generaliza el grito de que es preciso restablecer las sociedades corporativas y las clases profesionales. En Austria y en Alemania, tras largos años de luchas, se ha llegado al

(1) Aristot., *Pol.*, 2, 1 (2), 4.
(2) Pertz, *Leben des Freih. vom Stein*, V, 231.

punto de que la opinión pública comience poco á poco á comprenderlo. [1] En Francia, la antigua escuela se mantiene todavía firme y se niega á comprender lo que es una necesidad para nosotros; sin embargo, también allí aumenta el amor al bien. El entusiasmo con que la magnífica asamblea de 12 y 13 de Diciembre de 1891 proclamó en Romans la antigua constitución del Delfinado y la libertad de las provincias, como bases de la constitución social futura, permite abrigar las más bellas esperanzas. Pero lo que hay de más consolador es que León XIII elevó enérgicamente la voz en pro de esta importante idea. En su encíclica de 28 de Diciembre de 1878, había indicado ya la forma corporativa de la sociedad como una disposición natural y divina; [2] y en la que escribió sobre la cuestión social, claro es que insiste con más viveza sobre este punto. [3]

Cesen, pues, esas lamentaciones sospechosas sobre los límites y sobre las organizaciones, esos gritos de libertad teórica y personal. La libertad es un bien muy elevado, pero difícil de alcanzar, y esto es precisamente lo que se olvida. Ya nadie la respeta, porque ya nadie sabe que no pueden darla todos los poderes del mundo juntos, sino que cada uno debe conquistarla personalmente. Desde que cree uno poder ofrecerla como regalo á cada recién nacido, como antiguamente se le entregaba un recuerdo de su bautismo, también los niños se creen ya libres de la verdadera libertad, cuando se escapan de su casa ó de la escuela. ¿Acaso tienen los hombres otro concepto de la libertad? ¿Qué pensar de estas frases: «Nuestra época no quiere saber nada de la antigua tutela; podemos hacer lo que bien nos parezca; que nadie, si aprecia su honor, trate de indicarnos la vía»? Puede uno perdonar semejantes palabras á los niños. Porque, en efecto, ¿qué idea pueden

(1) *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* IV (2), 611 y sig., 1097 y sig. Elster, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, I, 913 y sig., 1044 y sig. *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, II (2), 1024 y sig., 1361 y sig.
(2) León XIII, *Encycl.*, *Quod apostolici muneris.*
(3) Id., *Encycl.*, *Rerum novarum.*

tener de la libertad y de su valor, si nada han hecho para conquistarla? Pero que hombres hechos y derechos sólo comprendan por libertad la facultad de hacer lo que les plazca, he aquí lo que da lugar á tristes reflexiones. Así, pues, aquellos que constantemente tienen en los labios la palabra libertad, que intenten siquiera una vez conquistarla honradamente, y sin duda alguna que, en el mismo instante, pronunciarán esta palabra con sentimientos completamente diferentes, pues la pronunciarán como pronuncia la palabra vida el que ha podido evitar una muerte inminente. Entonces, en vez de llevar á mal que este gran bien sea rodeado de muros protectores, lo aplaudirán. El que ve una injuria personal en las decisiones jurídicas encaminadas al bien común; el que cree que se violan sus derechos cuando se garantizan por la ley los derechos de todos; el que se considera como deshonrado cuando se le concede el uso de la libertad, á condición de que preste fianza por su ciencia, su poder, su voluntad, y por el daño presupuesto que difícilmente puede evitarse, dada la debilidad humana, éste no es digno ni capaz de libertad. El hombre libre no ve, en los límites que le impone el derecho, obstáculo alguno para lo justo; antes bien, podría decirse que ve en ellos una barrera contra la injusticia, en el supuesto de que las leyes no sólo se promulguen, sino que se sostengan y se ejecuten con mano fuerte.

9. Solidaridad en la vida social.—Pero cuanto más el orden social cristiano, ó, para hablar con más exactitud, el orden social natural, protege los derechos de los individuos con relación á la totalidad, más enérgicamente exige que todos sin excepción reconozcan y observen sus obligaciones sociales con relación al conjunto. Como repetidamente lo hemos dicho, la sociedad se basa en la ley divina y en la ley natural, de suerte tal, que nadie tiene derecho á vivir para sí solo, sino que todos, con su persona y con lo que han recibido de Dios, son tributarios de la totalidad. Nadie tiene derecho alguno que pueda aprovechar á él solo. Lo que uno posee sobre lo necesario, en bie-

nes ó fuerzas, lo tiene para beneficiar con ello al todo. La abundancia del uno debe compensar la escasez del otro. [1] Dios, no sólo ha querido que el indigente fuese pobre en bienes temporales, á fin de que trabajase, sino también para que se sintiese impulsado á emplear el sobrante de sus fuerzas en la producción de los frutos de que ha de beneficiarse el conjunto. Y la abundancia de los bienes terrenales es dada al rico, para que compense la insuficiencia de sus fuerzas dando ocupación á aquellos que, sin esto, carecerían de trabajo, y para obligarle á hacer su propiedad provechosa á la totalidad. [2]

Dios ha introducido el orden en la desigualdad de los hombres, á fin de que no se pierda nunca [3] el sentimiento de solidaridad y dependencia mutua. Este estado no es consecuencia, como quisieran hacérnoslo creer los socialistas, de una falsa organización de la sociedad humana, sino que es una ley natural, creada por Dios, para que, no obstante el egoísmo y la pereza de los hombres, permanezca unida la sociedad por modo indestructible.

Así, pues, jamás logrará crear el socialismo un estado futuro, en el cual no existan desigualdad de fuerzas, reparto desigual de bienes y separación del capital y del trabajo. Porque en esta materia nos hallamos, no frente á una institución humana, sino frente á un estado de cosas natural; no frente á una injusticia, sino á una disposición misericordiosa de Dios.

Nadie negará que la injusticia humana abusa también de ésta, y la explota, hasta producir una desdicha pública. Acabamos de decir que esta situación tan desproporcionada entre la posesión gigantesca, de la cual no saben que hacer algunos individuos, y la angustia completa de la

(1) II Cor., VIII, 14; IX, 10 y sig.

(2) Leo Mag., *Sermo 4, de ieiunio sept. mensis*, c. 6. Aug., *Sermo* 239, 4, 5. Eusebius Gallic. *Ad monachos*, *hom.*, 10 (Bibl. Lugdun, VI, 665 g. Cæsarius Arelat., *Sermo* 63 (3, 4). *Opp. S. August. append.*, V, 430. Cf. Bibl. Lugd., VIII, 820). Caesar. Arel., *Sermo*, 97, 2 (*Opp. S. August.*, V, 512. Bibl. Lugd., VIII, 842). Chrysost., *In Ephes. hom.*, 2, 3.

(3) León XIII, *Encycl. Quod Apostolici* (Freiburg, 1881, 45).

mayor parte de los otros, es contraria á la naturaleza y á la voluntad de Dios, pero esto no se refiere á la desigualdad como tal, ya que no sólo ésta no es un mal para la sociedad, sino que es un bien. Si entre los hombres no hubiese ricos en bienes temporales; si no hubiese algunos de éstos, cuya torpeza y abundancia de necesidades requiriese numerosos servidores extraños; si no hubiese pobres en bienes terrenales, dotados felizmente de fuerzas físicas, y, en general, también de fuerzas intelectuales, sería difícil imaginar una vida social y una verdadera unidad entre los hombres. [1] Pero esta necesidad de auxilio, necesaria á todos, y, en primer lugar, á los grandes y á los ricos, les advierte que, no obstante todas las diferencias externas, son iguales, que todos se necesitan mutuamente, que todos están recíprocamente obligados á darse la mano en provecho del conjunto. Tal es el principio de solidaridad sobre el cual ha sido edificada por Dios la sociedad humana. Todos tienen obligaciones recíprocas, y la misma totalidad debe responder por todos sus miembros.

El hecho de una solidaridad natural, obligatoria y universal, es, sin la menor duda, una creación del espíritu cristiano. Si alguien se extrañase de la afirmación enunciada más arriba, á saber, que el Cristianismo ha suscitado la sociedad á la vida, preciso le sería probar que un legítimo representante de las verdaderas ideas de la antigüedad, llegó siquiera á sospechar la solidaridad de los hombres. Pero su tentativa será vana. Sólo Platón se elevó á este principio: «Nadie ha nacido para sí solo, sino que sobre nosotros tienen derechos la patria, los padres, los amigos, y especialmente la época en que vivimos». [2] Pero cuán poco comprendió el mundo esta doctrina, lo muestra Cicerón refiriéndose á este principio, pues reconocía únicamente que tenemos obligaciones para con la patria y nuestros más próximos parientes, pero nada dice de los deberes para con el resto de los que constituyen, con

(1) Chrysost, *De Anna sermo* 5, 3.

(2) Plato, *Ep. ed Archytam*, 358 a.

nosotros, la humanidad viviente. (1) De lo contrario, hubiera tenido que condenar la concepción antigua del mundo expresada en este proverbio: «Nadie ha nacido para los demás; todos deben para sí solos morir». (2)

Sólo en los últimos tiempos del Paganismo, cuando las influencias del Budismo y del Cristianismo introdujeron en él muchas ideas extrañas, encuentra uno los primeros rastros de semejantes concepciones. (3) Considerar á todos los extranjeros como enemigos natos, y á todos los que estaban destinados al trabajo y á la servidumbre como mitad hombres, esclavos natos, he aquí lo que es propio del Paganismo. (4) Pero considerarse uno mismo como servidor y deudor obligado de todos, á nadie se le había ocurrido antes de que el Hijo de Dios (5) se hiciese hombre. Antes de la publicación del Evangelio por el Apóstol de las gentes, (6) ningún maestro había tratado de inculcar estos principios en el corazón de sus discípulos.

Que nadie, pues, arrebate á nuestra fe la gloria de haber sido señalada la primera de todas con el signo de catolicidad en toda la fuerza de la palabra. También conocía el Paganismo las obligaciones del individuo para con el Estado á que pertenecía; pero oir hablar de obligaciones del Estado para con el individuo, del cual, no obstante, exigía tan grandes sacrificios, hubiese sido considerado por los antiguos como un crimen de alta traición. La creencia en las obligaciones de todos para con todos, debió parecerles una pretensión tan insensata y enojosa, como la de orar de rodillas ante la cruz. Hoy tenemos nuestras obligaciones para con la totalidad, pero ésta está también obligada ante Dios á cuidarse de todos los que le son confiados. (7)

De ello hemos hablado ya. Aquí se trata de deberes pa-

(1) Cicero, *Off.*, 1, 7.
(2) Tertull, *Pall*, 5 («Olim ista sententia»).
(3) VI vol., conf. II, 12.
(4) V. *infra*, Conf. XXVIII, 2.
(5) Matth., XX, 28.– Marc., X, 45.
(6) Rom., IX, 14. I Cor., IX, 19, 22; X, 33.—(7) Rom., XIII, 4.

ra con nuestros semejantes, deberes de los que nadie está exento. Y no es esto únicamente bello consejo filosófico, sino grave obligación religiosa. Si no servimos más que á nuestros parientes, ó á los hombres de nuestra condición, estamos todavía muy lejos de la cumbre de la vida cristiana. También los paganos hacían lo mismo, (1) y si alguien cree que su poder ó sus riquezas le colocan tan alto, que no tiene necesidad de considerarse como servidor de su prójimo, precisamente para él ha sido dicho: «Cuanto más elevado en dignidad sea uno, más debe servir á los demás». (2) En este caso, cada uno tiene, en sus riquezas y su derecho, un límite en el derecho del prójimo y en el fin del conjunto, sea de alta ó de baja condición.

Evidente es que el principio de la concurrencia general libre, del *dejar hacer* de la prosperidad general, no se armoniza con esto. Pero también hay que decir que estos principios no provienen de la concepción cristiana del derecho. En el Cristianismo jamás se puede decir: «Dejad hacer, dejad pasar. Que se las arreglen como puedan. Ni ellos ni nosotros tenemos necesidad de consideraciones ajenas».

Así habla el antiguo derecho pagano. (3) El derecho romano no conoce más que el poder subjetivo, el poder propio, como base de toda legitimidad del derecho. De aquí que el derecho y la posesión sean considerados siempre por él desde el punto de vista de la explotación. Para él, el derecho es la fuerza. (4) Según esto, la propiedad y el poder son, pues, el dominio absoluto, (5) contra el cual no hay otros límites que un poder más fuerte aún: (6) la ley del Estado. Pero tampoco éste prescribe ciertos límites al

(1) Matth., V, 47.
(2) Matth., XX, 26; XXIII, 11; Marc., IX, 34; X, 43; Luc., XXII, 26.
(3) *Dig.*, 8, 2, l. 9; 39, 2, l. 26.—*Cod.*, 3, 34, l. 8, l. 9. Cf. Gœschen, *Vorlesungen über das Zivilrecht*, II, I, 24. Sintenis, *Civilrecht* (3), I, 234.
(4) Lange, *Rœm. Alterthümer* (3), I, 64 y sig. Ihering, *Geist des rœm. Rechtes* (3), I, 110 y sig.
(5) Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, II, 28.
(6) Schmidt, *Der prinzipielle Unterschied des rœom. und german. Rechtes*, 217 y sig., 223, 227, 236 y sig.

derecho propio, y ciertas consideraciones con relación al prójimo, por la razón de que el individuo tiene un límite en el derecho equivalente de sus semejantes,—porque la manera pagana de considerar el derecho no lo reconocía—pero por interés externo del derecho público, á fin de que no se turbasen la tranquilidad y el orden general. (1) Tanto como no hubiese violación de los límites del derecho público, todos podían obrar libremente en su terreno de derecho privado, y hacer sentir á todos su poder en la medida de su capricho; para ello, no tenía más que hacer uso de su derecho escrito. (2)

Por desgracia, este despiadado derecho pagano vuelve á constituir el principio dominante de la sociedad moderna. ¿Acaso significan otra cosa el principio favorito del liberalismo, *dejad hacer, dejad pasar*, y la supuesta ley natural de la concurrencia general?

No hay otro remedio que confesar que esto ha sido la causa de los males de nuestra vida social. Todos hablan de su derecho; de aquí proviene que nadie tenga ya derecho, que nadie sostenga ni conserve el derecho, y que el derecho haya, por decirlo así, desaparecido de la sociedad. Los antiguos tenían un proverbio que puede indicarnos muy bien el modo como juzgarían nuestra situación. *Suum cuique*—decían;—«á cada uno lo suyo, y al diablo nada». (3) Pero nuestros oídos se han hecho tan delicados, que sufren al oir unas palabras tan justas. No queremos sacar la conclusión de á dónde irá á parar todo, si cada uno, como se usa ahora, piensa únicamente en sí. ¿Á dónde, pues, se dirigen esos progresos y esas conquistas inmensas? Constantemente oímos hablar de millones y de miles de millones, pero nuestros bolsillos están vacíos. En cuanto á los bolsillos de la gran sociedad, del Estado, no

(1) Rein, *Privatrecht und Zivilprocess der Rœmer*, 204 y sig. Ihering, *Zweck im Recht*. I,514 y sig.
(2) Rœder, *Grundgedanken und Bedeutung des rœm. und german. Rechtes*, 122 y sig.
(3) Düringsfeld, *Sprichw. der german und. roman. Sprach.*, I, 433, *Nr*. 816.

hay que hablar. ¿Quién posee los millones? Los antiguos nos lo hubieran dicho sin vacilar. No en vano ha sido profetizado: «Habéis sembrado mucho y recogido poco; habéis comido y no os habéis saciado; habéis bebido y no habéis apagado vuestra sed; os habéis vestido y no os habéis calentado; y el que ha amontonado dinero lo ha echado en un saco agujereado. Meditad sobre vuestros caminos». (1)

Sí, tened muy en cuenta—nos dirían—que no puede haber prosperidad general ó individual, allí donde ha desaparecido la solidaridad, ó donde el egoísmo se ha convertido en resorte de toda acción, hasta anular el derecho. El egoísmo es el destructor de la utilidad general, (2) y todavía más de la utilidad propia, porque jamás lo injusto se convertirá en justo. El egoísmo siempre encuentra su castigo, lo mismo en los individuos que en las naciones. (3)

10. La cuestión social no es difícil de resolver.—En definitiva, siempre llegamos á este resultado, á saber, que todas las llamadas instituciones económicas de la sociedad no son más que expresión de verdades morales más profundas, ó de errores, y que con leyes económicas no se salvará la sociedad, si estas leyes no se apoyan en una base religiosa, es decir, si no se disponen según los preceptos de la ley moral, en otros términos, de la ley natural y de la ley cristiana.

De aquí que no veamos bien por qué se considera con frecuencia la cuestión social como un enigma insoluble, como la esfinge de todas las esfinges. (4) No negamos que, en la práctica, es difícil dar con los verdaderos medios para salir del laberinto en que nos hemos extraviado al separarnos del Cristianismo. Pero, en lo concerniente á los principios generales, son tan evidentes y tan claros para el que quiera examinarlos, que no tiene otra cosa que hacer que aceptarlos. Se resolvería la cuestión social, si toda

(1) Agg., I, 6, 7.
(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 487 (9, 27).
(3) Carey, *Lehrbuch des Volkswirtschaft* (2), 14, 2, p. 194.
(4) «La cuestión social no puede ser resuelta, porque equivaldría á realizar el ideal social». (Stammler *Wirtschaft und Recht*, 640.)

la sociedad pronunciara sinceramente las palabras del salmo: «Señor, vuestra palabra es una lámpara que alumbra mis pies, y una luz que ilumina mi camino». [1]

(1) Psalm, CXVIII, 105.

CONFERENCIA XXIII

LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

1. Opresión de la sociedad antigua y moderna por el exceso de poder del Estado—Las razones por las cuales existía un determinado orden económico en la antigüedad, pero nada de sociedad civil, puesto que ésta ni siquiera era posible, no eran únicamente razones de derecho privado, sino casi siempre de derecho político. El Estado antiguo tenía algo de Moloch, por no decir todo; lo que cogía con sus manos de hierro, le pertenecía en cuerpo y alma. En aquella época, la humanidad desconocía la idea y el deseo de un impulso independiente cualquiera que no le estuviesen enteramente sometidos.

La vuelta de los tiempos modernos al espíritu del Paganismo antiguo ha resucitado, en este punto como en tantos otros, la situación de aquellos tiempos. Nadie se asombrará de ello, ya que las mismas causas deben producir los mismos efectos. Si el espíritu no cristiano de la antigüedad hizo del Estado el Todo-Dios terrenal, el cual no toleraba nada á su lado ni fuera de él, el espíritu anticristiano de los tiempos modernos debía conducir al Estado-Dios panteísta, el cual considera como un crimen la sola idea de que los hombres puedan respirar juntos, sin su expreso permiso y sin su dirección inmediata. Sabemos hasta donde llega este exclusivismo, por esta cuestión que volvemos á encontrar siempre, al investigar la naturaleza de la sociedad moderna. ¿Existe una sociedad? Curiosa cuestión es esta. Las tejas en los tejados y las piedras en las murallas no hablan más que de la cuestión social, y todavía se pone en duda que exista un cuerpo social en

la sociedad pronunciara sinceramente las palabras del salmo: «Señor, vuestra palabra es una lámpara que alumbra mis pies, y una luz que ilumina mi camino». (1)

(1) Psalm, CXVIII, 105.

CONFERENCIA XXIII

LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

1. Opresión de la sociedad antigua y moderna por el exceso de poder del Estado—Las razones por las cuales existía un determinado orden económico en la antigüedad, pero nada de sociedad civil, puesto que ésta ni siquiera era posible, no eran únicamente razones de derecho privado, sino casi siempre de derecho político. El Estado antiguo tenía algo de Moloch, por no decir todo; lo que cogía con sus manos de hierro, le pertenecía en cuerpo y alma. En aquella época, la humanidad desconocía la idea y el deseo de un impulso independiente cualquiera que no le estuviesen enteramente sometidos.

La vuelta de los tiempos modernos al espíritu del Paganismo antiguo ha resucitado, en este punto como en tantos otros, la situación de aquellos tiempos. Nadie se asombrará de ello, ya que las mismas causas deben producir los mismos efectos. Si el espíritu no cristiano de la antigüedad hizo del Estado el Todo-Dios terrenal, el cual no toleraba nada á su lado ni fuera de él, el espíritu anticristiano de los tiempos modernos debía conducir al Estado-Dios panteísta, el cual considera como un crimen la sola idea de que los hombres puedan respirar juntos, sin su expreso permiso y sin su dirección inmediata. Sabemos hasta donde llega este exclusivismo, por esta cuestión que volvemos á encontrar siempre, al investigar la naturaleza de la sociedad moderna. ¿Existe una sociedad? Curiosa cuestión es esta. Las tejas en los tejados y las piedras en las murallas no hablan más que de la cuestión social, y todavía se pone en duda que exista un cuerpo social en

el cual haya podido hacer presa la enfermedad. Se discute con violencia para saber si el Estado tiene el derecho y el deber de expresar también su opinión sobre los asuntos sociales, y se sostiene la tesis de que cada sociedad digna de este nombre no es otra cosa que el Estado mismo. Todos los periódicos, todos los catálogos, todos los congresos, todas las representaciones nacionales, nos recuerdan, hasta causarnos fatiga, las palabras cuestión social y socialismo. Pero los jefes de Estado y los maestros del derecho político conservan fríos é impasibles su vieja profesión de fe machacada hará pronto cuatro siglos, y que es la siguiente: No hay otra sociedad que el Estado. [1] Fabrican leyes contra los socialistas; quieren, según frase vulgar, sujetar al toro por los cuernos; emprenden ellos mismos la solución de la cuestión social, y niegan la sociedad.

Esto nos muestra hasta donde llega la monstruosa idea de la omnipotencia del Estado. Estos espíritus no comprenden ni esa vieja historia que muy pronto tendrá dos mil años, ni la realidad que amenaza ruina á cada instante. Para ellos, el Estado es, en la acepción más estricta de la palabra, el absoluto Todo Uno. Una asociación formada fuera de él, no reconocida por él expresamente, y á la que, desde luego, no ha dado el carácter de sociedad, no sólo está, desde su punto de vista, en contradicción con la ley, sino que es una pura imposibilidad. [2] Si persiste esta tendencia, preciso nos será bautizar en lo porvenir á los niños con este credo, á saber, que no hay derecho, ni propiedad, ni existencia, sino por el Estado. Según ella, todo derecho procede de la voluntad del Estado, es una concesión graciosa de un capricho. Según esta escuela, no hay que hablar de un derecho eterno. El Estado no autoriza nunca á esta escuela de un modo absoluto, pero la solicitud con que procura su conservación, quebrantará muy pronto todo derecho. [3] Si esto es justo y verdadero, nada hay

(1) Zœpfl, *Grundsætze d. gem. deutsch. Staatsrechts* (5), § 9, 5, I, 16.
(2) *Ibid.*, § 8, 1, I, 13.
(3) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 316, 543, 647, 670.

que objetar contra esa enseñanza de que la voluntad del Estado determina lo que es permitido y lo que es prohibido, lo que es honesto é inmoral, lo que cada uno debe conservar y abandonar de su libertad primitiva. [1] No hay que decir, pues, que el Estado es el poseedor supremo, único, absoluto, irresponsable, de toda propiedad social; [2] por otra parte, no reconocerá muy pronto otro dueño de ella. Tales son los representantes lógicos del absolutismo moderno. Pero, en el supuesto de que haya quien no quiera comprender esto, el Estado—dicen—tiene, como representante supremo de la razón, el derecho y el deber de obligarles á ello por fuerza. [3]

2. Miras de la Edad Media sobre las relaciones entre la sociedad y el Estado.—¿Que ha ocurrido, pues, á los espíritus para que semejantes concepciones hayan sido posibles? Todo resto de natural y cristiana, y especialmente, de germánica manera de pensar, se alza contra ellas, y, no obstante, alemanes son los que las representan.

En la Edad Media, se hubiera condenado seguramente á llevar un perro al doctor que se hubiese atrevido á tratar públicamente semejantes cuestiones. En aquella época se empezaba por decir: «Jamás debe contarse con otro», pero tampoco carecían de sentimiento para la comunidad, ni de obediencia. Porque—se decía—ningún gobierno puede subsistir, si falta la obediencia [4]; y se añadía: la utilidad común debe prevalecer sobre la utilidad privada. [5] Pero á nadie se le ocurría abandonar al conjunto el derecho propio.

Casi podría decirse que, en aquel tiempo, los hombres

(1) Pufendorf, *Jus nat.*, 1, 2, 6. Cf. Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 313.
(2) Samter, *Das Eigenthum in seiner sozial. Bedeutung*, 302 y sig. 393. Cf. Walter, *Sozialpolitik und Moral*, 173 y sig.; *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, II, (2), 174.
(3) Alex. Lips bei Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 992. Lasson, *Rechtsphilosophie*, 319.
(4) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 496 (9, 58).
(5) *Ibid.*, 487 (9, 23).

nacían con tres ideas, que los acompañaban en toda la vida pública, y sin las cuales no podían figurarse una acción social. Desde luego decían: Cuando se trata de formar una comunidad cualquiera, debe el individuo participar de ella con toda su fuerza independiente; sólo así puede constituirse un todo. Si se quería hacer algo sin ellos, se apresuraban á decir: Nada sobre nosotros sin nosotros; no cooperamos á aquello sobre lo cual no hemos sido consultados. (1) De donde resultaba, en segundo lugar, que, según sus ideas, el derecho de unirse libremente era inseparable de la libertad completa. (2) Y, en tercer lugar, resultaba también que la independencia de todas las asociaciones, más ó menos grandes, que se resumen en las palabras *sociedad civil*, y su independencia del gran todo, del Estado, era evidente. El municipio—se decía—contribuye á formar la propiedad del Emperador. (3) Nuestra concepción actual de que el municipio surge del Estado, y sólo por él vive, les era incomprensible.

Ahora, sabemos muy bien que esta manera de pensar y de vivir tenía también su lado flaco. Donde la doctrina del Estado antiguo pecaba por exceso, la de la Edad Media lo hacía por defecto. En aquél, los miembros medios no tenían importancia alguna; en ésta, tenían demasiada; en aquél, el conjunto lo era todo, en ésta, tenía muy poco valor. De aquí que no censuremos que se haya vuelto, en el derecho público, al principio de la antigua doctrina política. En cuanto al derecho privado, ya hemos tenido ocasión de hablar. Ciertamente, era permitido, y aun necesario, mejorar la debilidad del Estado en la Edad Media, añadiéndole algo del antiguo.

3. Historia de la disolución del cuerpo social por el Estado.—Sólo que esto no justifica el cambio que ahora ha tenido lugar. Éste antes se parece á una extirpación

(1) Graf und Dietherr, *Ibid.*, 498 (9, 101, 102.)

(2) Eichhorn, *Deutsche Staats und Rechtsgeschichte* (5), II, 598 y sig.—Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, I, 459. Cf. Cepeda, *Derecho natural*, (4), 231 y sig. Antoine, *Économie sociale*, (2) 384 y sig.

(3) Graf und Dietherr, *loc. cit.*, 497 (9, 21).

que á un injerto ó á un mejoramiento. En efecto, parece que se ha querido vengarse en la sociedad de la Edad Media de sus faltas con relación al Estado, de tal suerte que fuese por siempre jamás imposible hacerle frente. Aunque se trate de un Estado enclenque, miserable, debe ser todo en todo. Todo lo que está sometido al Estado—porque á su lado nada puede existir—se convierte en una masa de átomos sin cohesión, sin derecho, sin valor. Si le falta un nombre, él se lo da. Si cualquiera de sus acciones ha de producir efectos jurídicos, preciso es que muestre su sello y su permiso. Si algunos de estos átomos quieren yuxtaponerse de un modo más estrecho, aunque no sea más que para fabricar gorros de dormir ó bollos, necesario les es presentar sus estatutos al Estado, mostrarle el secreto de su comercio y sus medios de explotación, y sólo así, podrán probar fortuna, después que hayan sido autorizados y bendecidos por él. Sin estos requisitos, constituirían una asociación ilegal, rebelde, peligrosa para el Estado, (1) y cometerían un crimen contra su seguridad, un crimen que, considerado como crimen de alta traición, y casi como un sacrilegio, es digno de muerte. (2)

Partiendo de estas hipótesis, los hombres de Estado, los jurisconsultos y los publicistas, rivalizaron en celo en la época de la Reforma, y todavía más en la de la guerra de Treinta Años, para destruir los últimos vestigios de la sociedad civil. Sólo se proponían dos objetos: investigar donde había que hacer desaparecer todavía el movimiento de independencia económico y social, y donde había aún una gota de sangre que extraer del cadáver agotado. Toda la habilidad del absolutismo para oprimir á los hombres—Vespasiano, Justiniano y Federico Barbarroja fueron maestros en este arte—fué puesta en práctica por Obrecht y sus sucesores. Los títulos de las obras que aparecieron so-

(1) Collegia illicita (Rein, *Criminalrecht der Rœmer*, 824 y sig).

(2) Majestas imminuta: Pauly, *Real. Encykl.*, IV, 1451 y sig. Proximum sacrilegio: *Dig.*, 48, 4, l. 1. Cf. Livius, II, 28; XXV, 4. La *Lex Gabinia*, aunque contra su autenticidad existen fundadas dudas, es, pues, según su contenido, verdaderamente romana y moderna.

bre la cuestión en aquella época nos instruyen ya más que suficientemente. Así, Cristiano Teófilo escribió la obra *«Mina de oro descubierta en la sisa*, es decir, memoria corta, pero profunda, de la sisa, en la que se dice que ésta es la tasa más rica, más ilustrada y barata; que es completamente necesaria, y digna, por consiguiente, de doble honor. Aviso á todas las autoridades para propagarla y poblar con ella el país». Gleichmann tituló la suya *Arte de reinar de un príncipe, ó mina de oro inagotable*. El contenido respondía al título. Desde entonces, nada menos que ciento veinticinco cosas pertenecieron al Estado como regalías; muy pronto se elevaron á doscientas ocho, y finalmente á cuatrocientas trece. [1] Declaráronse propiedad exclusiva del Estado las cosas más extrañas: la caza, las pieles, el pescado, el aceite, el aguardiente, la sal, los cepillos, la cerveza, la potasa, el azufre, los títulos de nobleza, las patentes de los oficiales, las plazas de los funcionarios, la nieve, los trapos, y se vendían por su cuenta al que ofrecía más, absolutamente como en los días de Vespasiano y de Justiniano. Nadie se preocupaba de lo que quedaba al pueblo para equilibrar las cargas que aumentaban constantemente; por otra parte, la respuesta hubiera sido difícil.

Nadie negará que este modo de resolver la cuestión social es radical. Para curar la sociedad, se la aniquilaba. Según el método del doctor Eisenbart, se cortaban al enfermo pies y manos, y, donde era necesario, se le sacaba el corazón, y con ello no tenía otro remedio que calmarse. Exactamente es lo mismo que hizo, aunque con más rapidez, la Revolución francesa en la horrible noche de 4 de Agosto de 1789, y por la ley de 14 de Junio de 1791. Exactamente también lo que el socialismo trata de hacer más rápida y radicalmente. El Estado absoluto inventó la receta; gentes más audaces se encargarán de aplicarla.

Como de ello nos hemos convencido ya otras veces, el

(1) Roscher, *Volksw.*, IV, (3), 72 y sig. Wachsmut, *Allegem. Kulturgeschichte*, III, 315 y sig. En Prusia, llegaron á 2775 los artículos grabados por la sisa (*Handwör. der Staatsw.*, I, (2), 23. Cf. VI, 351 y sig.

absolutismo preparó el terreno al socialismo desde muchos puntos de vista. Pero en lo que más reconocido debe estarle es en la fusión del Estado y de la sociedad civil. En esto precisamente consiste la naturaleza del socialismo, y esto constituye su fuerza. Si el absolutismo no hubiese trazado el camino con tanta terquedad; si no hubiese aniquilado con su actividad y con las ideas que fomentó toda inteligencia respecto á la naturaleza y á la misión de la sociedad civil, la revolución y el socialismo no hubiesen tenido un éxito tan fácil.

El absolutismo prosiguió lenta y seguramente su obra, la cual consiste en la disolución del cuerpo social. El Estado es siempre el Estado; tal fué la única idea que dominó cada vez más la vida pública y los espíritus. Las clases, las corporaciones, las asociaciones libres, cayeron á trozos, y sus restos se osificaron para convertirse en desdichada momia. Búrlase uno ordinariamente de la fisonomía lamentable de la organización de los municipios alemanes después de la guerra de Treinta Años; pero se procedería con más rectitud, si se la deplorase con amargura. Desde que Prusia dió el ejemplo, en tiempo de Federico Guillermo primero; desde que se arrebató á las ciudades su propio derecho para gobernarse, y aun la policía; desde que se declaró su fortuna bienes del Estado, y se las puso bajo la molesta tutela de sus funcionarios; desde que todo se les arrebató, excepto el permiso para las fiestas de bautismo, la liberación de los aprendices, la represión de las habladurías y la política de café, ¿no es inevitable ese espíritu mercantil? ¿Quién, pues, ha creado esa edad de oro del mercantilismo, sino el Estado? Sí, lo repetimos, ¿quién ha creado esa edad, en la que todo hombre instruído se retiraba del municipio, y dejaba al Estado el cuidado de preocuparse del tiempo, de la porcelana china y de la libertad de pensamiento, en tanto que, recluído en su casa, inculcaba, al son de la flauta, la dulzura de carácter y la tolerancia á sus hijos, y se extasiaba ante la luna, ejecutando variaciones al contrabajo? Era aquella una edad de

vergüenza y de rebajamiento, pero la causa no fué otra que el absolutismo de la época. [1] Al finalizar el siglo XVIII, se hallaba la sociedad en un estado tal de decadencia, que ya no sabía ni lo que había sido antes, ni lo que podía y debía ser. Esto fué lo que originó el célebre escrito de Sièyes sobre el tercer estado, el programa de obertura de la Revolución, al propio tiempo que el permiso para inhumar la sociedad. Toda su sabiduría está contenida en estos dos principios: que el Estado francés se compone de unos 25.200.000 átomos de hombres, que 25.000.000 son 125 veces más que 200.000 y que, por consiguiente, estos últimos no tenían el derecho de existir como clase propia. Equivalía esto á aniquilar toda contextura orgánica de la población, toda diferencia, toda dependencia, toda tradición histórica, todo derecho garantido por títulos; en otros términos, toda sociedad. Ya no se contó por provincias, sino por departamentos, cortados según una medida fija en el mapa; no se calculó según la importancia de una clase, de un Estado, de una ciudad, de una familia, sino según el número de los miembros que los componían. Á igual número, igual importancia. Según esta sabiduría, una uña vale tanto como un ojo, y cinco dedos del pie, cinco veces tanto como el corazón. Todos los hombres son iguales, el carbonero y el general, sólo un ser tiene todavía poder y aun omnipotencia, el Estado.

Los amigos del absolutismo deben conservar perpetua gratitud al padre intelectual de la Revolución, á Sièyes. Lo que ellos habían preparado con tanto trabajo, lo acabó él de un solo golpe, y lo expresó con una claridad mayor de lo que ellos jamás hubieran podido creer. Y cuando, más tarde, fué colocado por Napoleón en condiciones de realizar sus ideas, utilizó todos aquellos preparativos con un talento tal para fundamentar el Estado absoluto moderno, que provocó la imitación de todo el mundo, y allanó montañas y valles para el triunfo del socialismo.

4. La confusión del Estado y de la sociedad es un

(1) Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7), I, 348 y sig.

mal para las leyes y para las instituciones sociales.— El absolutismo, por tan largo tiempo el ideal de esfuerzos y sueños para formar un partido poderoso, se ha convertido en una realidad, al triunfar de la sociedad. Puede estar orgulloso de su éxito; pero no tiene motivo para regocijarse de él, y esto por cuatro razones. En primer lugar, niega la existencia de una sociedad civil que no sea él mismo. Quiere ocupar el puesto de la sociedad, cuyo derecho y bases fundamentales deben estar constituídos por sus leyes é instituciones. Pero con esto, sume á la sociedad en la miseria, y le causa un perjuicio, sin que por ello obtenga él honra alguna. Nunca podrá satisfacer todas las necesidades de la vida ordinaria de adquisición y de relaciones. ¿Cómo quiere, pues, tomar disposiciones razonables y útiles para el mercado de la vida? Cosa lamentable es ya ver en un circo á un escudero hacer caminar á un noble caballo sobre huevos; pero no es esto tan lamentable como que el Estado se tome un trabajo inútil con mercaderes de huevos ó de pescado. Creíamos que tenía algo mejor en que ocuparse, que llenarse de ridículo á sus ojos, al tomar disposiciones relativas á cosas que no son de su incumbencia. Natural es que el ministro encargue á una cocinera que se cuide de su cocina; pero si cree mostrar su poder yendo él mismo á la compra, debe tolerar que las verduleras se burlen de él.

Para decirlo de un modo general, sienta mal al Estado rebajarse á cosas que no responden á su dignidad; [1] pero si el Estado no reconoce ni siquiera la sociedad formada por sus leyes, puede fácilmente imaginarse uno lo que ocurrirá con estas leyes.

(1) Uno de los testimonios más tristes de la intromisión del Estado en nuestra social y moral situación, se echa de ver en la promulgación de una ley que ordena que se dé el tiempo necesario á los paqueteros de correos para que puedan comer al mediodía. ¿Pertenece también esto al dominio de la actividad del Estado? Ciertamente, si los que tienen obligación de cuidarse de estas cosas dan tan pocas muestras de sentimientos humanos y morales, que hay que obligarles á cumplir sus deberes más elementales de humanidad por una ley especial, entonces las cuerdas son necesarias y el servicio de nodriza del Estado un beneficio.

Nadie negará que el Estado se toma á menudo un trabajo legislativo muy exagerado para organizar la situación social. Pero comprendemos fácilmente que haya tenido tan poco éxito, que haya merecido tan poca gratitud, y que se haya conquistado tan pocos amigos. Cada uno piensa ante todo en sí mismo; cada uno toma sus medidas cuando desea un par de zapatos. El Estado absoluto que, fuera de él, nada reconoce, no tiene naturalmente otra medida que él mismo. Ahora bien ¿cómo se las arreglará un hombre pequeño para obedecer al grande Estado, si éste le da una medida de conformidad con sus botas de siete leguas? En la Antigua Alianza, se prohibía uncir el buey y el asno al mismo arado, [1] para que el más fuerte no aplastase al más débil. Mas aquí, el infeliz pequeño, el hambiento, debe marchar al mismo paso que el Estado gigante, con lo cual se queda sin aliento. ¡Ah, si los jefes de Estado se enterasen del mal que con frecuencia hacen sus empleados subalternos á las personas laboriosas, al querer inmiscuirse en la vida ordinaria, y con las mejores intenciones! ¡Cuán fácilmente, en su afán por gobernarlo todo, conducen á los mejores al borde de la desesperación! ¡Ah si supiesen cuánto odio almacenan contra el Estado, por mezclarse éste en las relaciones sociales! Ningún juez imparcial negará que la nueva legislación social proveniente del Estado ha hecho casi tantos descontentos como intereses existen. Basta pensar en el malestar que ha producido en las mejores regiones la facilidad con que se cambia actualmente de domicilio. Verdad es que, antes, de tal modo estaba uno momificado por el *self gobernment* municipal, que era preciso morir donde se había nacido, casarse donde se había educado, y ejercer el oficio de su padre. Pero ¿era esto una razón para cambiar las cosas de tal suerte, que los municipios se vean constantemente obligados á soportar á gentes, de las cuales deben defenderse ante Dios y ante los hombres y que la población esté en continuo movimiento, como los nómadas? Porque la libertad de cambio podía favorecer al negociante, ¿había de otorgársele también al aldeano y al obrero? Porque tal ó cual país era apropiado al comercio y á las fábricas, ¿debía cambiarse la legislación que había producido su florecimiento durante siglos con la agricultura, para conseguir únicamente que no prosperasen las fábricas y se arruinase la agricultura? ¿No debe uno elegir ante todo la rama de la industria á que puede aplicarse un pueblo, en vez de fijarse en la que quiere explotar, ó de dejarle imitar estúpidamente lo que otro pueblo hace?

(1) Deut., XXII, 10.

Sin duda se nos dirá que el Estado, que tiene siempre á la vista las grandes líneas y el conjunto, no puede descender á las bagatelas de los intereses privados. Conformes: pero precisamente lo decimos, para que no se exceda metiéndose en la legislación social. Basta hacer un llamamiento á las propias luces, para que todos comprendan hasta donde conduce esto, si alguien piensa siempre en el conjunto y deja perecer á los individuos y á los pequeños. Todo hombre razonable, encargado de grandes asuntos que no le dejan tiempo para pensar en las pequeñeces de su casa, confía la dirección de ésta á otro. De lo contrario, se arruinará su casa, y sus propios asuntos irán mal. Pero esta prudencia ¿será demasiado elevada para el Estado? La sociedad se compone de millares y millares de existencias, de relaciones y de derechos pequeños y particulares, y claro está que el Estado no existe para ocuparse en ellos. Sin que él mismo se dé cuenta, la tendencia que siente á abarcar continuamente las grandes líneas y el conjunto, hace que no considere apto á nadie que no sea él mismo para ver sus ventajas, y no las del pueblo. [1] Y así de esta manera, el pueblo se arruina, y el Estado con él.

5. Lo es también para la administración del Estado y de la sociedad.—En efecto,—y este es el segundo resultado de esta falsa confusión del Estado y de la sociedad—la explotación es casi inevitable. En una casa que despliegue gran rumbo, es siempre peligroso no separar la

(1) Contzen, *Grundbau der Nationalœkonomie*, 50.

gestión de los negocios de la administración doméstica. Muy distinto es que el conde ó el patrón de una fábrica hagan presentarse ante ellos á su administrador ó á su cajero para informarse de si pueden soportar ó no los gastos de tal fiesta, de tal partida de caza, de tal viaje, de tal construcción nueva, y si pueden sufragar todos los gastos. Pero si todo sale, como suele decirse, de una misma bolsa; si el conde recibe directamente el dinero de manos de sus deudores; si él es el que paga los salarios, las cuentas de la cocina y la restauración del castillo, sacando siempre el dinero de la misma caja, de la cual él y su señora toman diariamente lo necesario para los gastos comunes, hoy para comprar un sofá, mañana para una excursión, nadie ignora á dónde debe conducir esto. Muy pronto no se pagarán las cuentas tan puntualmente como antes; pero los deudores deberán entregar sin piedad alguna el importe de sus deudas; las exigencias serán cada vez más imperiosas; habrá que conceder descuentos á las cantidades cobradas anticipadamente; luego nada bastará, y la ruina avanzará á pasos agigantados.

Creemos que esta comparación puede ser aplicada á la vida del Estado. El sistema de la simple administración casera del Estado, que consideramos ahora como condición fundamental de su vida, es cómodo en realidad; pero, por esta razón, produce fácilmente la ruina social. Sin duda, era esto antiguamente un gran obstáculo para una acción gubernamental rápida y vigorosa, cuando la mendicidad y la miseria desdichada daban, por algunos florines, un tiempo de que se tenía mucha necesidad para resistir á los turcos; pero era al propio tiempo cosa excelente que el Estado no emprendiese tan fácilmente guerras generales. Estaba constantemente obligado á investigar con exactitud los medios que podían proporcionarle recursos para sus empresas y de armonizar éstas con aquéllos. Ahora ocurre lo contrario; no se pregunta si el pueblo puede sostener nuestros armamentos, pero se sueña en la conquista del mundo, y es preciso arbitrar medios, salgan de donde salgan. Hace ya mucho tiempo que el presente no cuenta con lo necesario para cubrir sus gastos; de aquí que hayamos hipotecado á las futuras generaciones hasta la centésima generación, y que se las arreglen como puedan.

Conocemos el crédito económico, y nos mostramos orgullosos de él; pero pocos son los que se dan cuenta de lo que éste significa. El Estado se complace en contraer deudas por cuenta de la sociedad. No piensa en pagarlas, ni en si ella podrá pagarlas, porque no tiene tiempo para esto. Así se ha originado la monstruosa idea de la deuda perpetua. Decimos *monstruosa idea*. Deuda perpetua es algo tan antinatural, que sus consecuencias, la constante multiplicación y la intolerable elevación de ese peso aplastante de las deudas, conducen por completo á la ruina.

¡Deuda perpetua! Todo en el mundo se gasta, se consume, tiene un fin; las casas, los productos del suelo, los terrenos auríferos. ¡Sólo las deudas subsisten indefinidamente, sólo las deudas producen perpetuamente frutos! ¡Y nadie tiene que objetar nada contra esto, y nadie piensa nunca en ninguna deuda infinita para con Dios, en ningún castigo eterno!

¡Qué aglomeración de cosas antinaturales! Una deuda se salda dos, tres, diez veces, pero permanece entera mientras exista el mundo. Una deuda de un millón al 5 %, que, desde principios de la era cristiana hasta el año de 1900, ha sido pagada 95 veces, no ha disminuído un céntimo de su importe total. Quizás no ha hecho otra cosa que proporcionar medios para la destrucción de una ciudad; por esto ha producido 95 millones, y en otros 10 siglos, producirá 500 millones más, sin hacer nada, sin existir, y aun quizás no ha existido nunca una parte más ó menos grande de ella. Volveremos á insistir sobre este punto. (1)

Y ahora que trabajen continuamente, según el lenguaje de la bolsa, esos supuestos valores, para convertir á los hombres en esclavos del Estado; que alejen de la industria al capital; que se esfuercen en trabajar para procu-

(1) V. Conf. XXVI, 8.

rarse el capital en las mismas condiciones que el Estado, sin preocuparse, como no se preocupa éste, de la amortización. La deuda tiene que amortizar sus propias cargas y satisfacer las insaciables exigencias del Estado. Así se prosigue la marcha sin cesar, corriendo á pasos agigantados á la destrucción. [1]

Hasta tal punto se ha apoderado de nuestra política el espíritu de desequilibrio y de incapacidad para el cálculo y de posesión de sí misma, que nos empuja á todos al abismo, como el niño que temerariamente ha empezado á correr bajando una pendiente. Quiéralo ó no, la sociedad tiene que emprender esta carrera de aniquilamiento, y al mismo paso que el Estado, sino es que se le adelante. Todos los que contemplan esta situación, se sienten poseídos de espanto; sólo los políticos se consuelan creyendo que todo irá bien, porque no podrá ir de otro modo, y los economistas nos dicen que nuestras deudas son nuestra mayor felicidad, [2] con lo que los judíos usureros serán los verdaderos bienechores del pueblo.

Sí, verdad es, vivimos de las deudas y del crédito, como el hijo pródigo, ó, para hablar en lenguaje moderno, como un elegante barón. Pero mucho tememos que, con esta manera de administrar los negocios, vayamos tan lejos en la vida pública, como él en la vida privada. Este barón puede, si nadie le presta ya dinero en Prusia, ir á Baviera ó á París, hacer un empréstito y continuar así por mucho tiempo, antes que se cieguen las fuentes que le

(1) Cl. Royer en la *Revue des Revues*, IX, 449 y sig.

(2) Esta frase, axioma favorito del inglés, no expresa otra cosa que el espíritu del liberalismo, es decir, el orgullo individualista del dinero, orgullo que se desliga de toda humanidad, y considera á los hombres y al Estado únicamente como instrumentos para lograr sus fines. Naturalmente, es más cómodo llevar los millones á la caja del Estado, que hacerlos producir en otra parte. El Estado hace entonces de inspector, y saca los intereses de la masa trabajadora, evitando con ello á los ricos trabajos y molestias. Con razón dice Ruskin que las deudas nacionales dan al tenedor de ellas la facultad de imponer contribuciones á los pobres. En cuanto á la razón que se alega en su defensa de que es preferible que los intereses de la deuda del Estado aprovechen al mismo país, y no á los extranjeros, sólo es verdadera en parte. En realidad, el Estado es únicamente el cobrador del gran capital internacional, sin patria ni hogar, que todo lo embarga.

alimentan. Pero el Estado no puede administrar los negocios con tanta brillantez. Todo tiene sus límites, aun el crédito, aun la manía de contraer deudas y vivir de ellas.

Se dice ordinariamente, cuando se medita con frialdad la situación: «Nuestros hijos tendrán ciertamente también que preocuparse en algo. Ya inventarán nuevos medios para extinguir las deudas que nosotros les transmitiremos. También nosotros hemos encontrado algunos desconocidos antes. La necesidad aguza el ingenio.»

Ciertamente es este un sentimiento que dista mucho de ser noble. ¡Si por lo menos fuera razonable! Pero, de este modo, no estamos ya en estado de cumplir nuestras obligaciones. Si ocurre que se arroja á una familia de su propiedad, propiedad que habitaba desde hace quinientos años, porque debe diez francos de impuestos atrasados; si el fisco se ve obligado á vender una propiedad por un florín porque nadie da más; si no se atreve uno á cobrar judicialmente una deuda, de miedo á que los gastos del procedimiento importen [1] más que la deuda; si los herederos rehusan encargarse de la herencia del padre [2], para evitar las cargas, incapaces de saldar, y que deberían pagar antes de

(1) *L'Univers* de 20 de Diciembre de 1894 relata, en media columna de texto, la cuenta que tuvo que pagar un sastre por el cobro de una deuda de 195 francos. Los gastos ascendieron á 285,85 francos, más 90 francos por 3 suspensiones de pago, cada una de 8 días; total 375,85 francos de gastos para cobrar una deuda de 195 francos. ¡Casi el 200% de interés usurario en el espacio de algunas semanas! ¡Y se grita contra los judíos allí donde las leyes de un Estado cristiano saquean de este modo á los súbditos!

(2) En Francia, la contribución por trasmisión de bienes produjo en 1884 la suma de 132.528.000 francos (3,55 francos por cabeza), y en 1886, 176.730.000 francos. En Inglaterra, en el presupuesto de 1881-1888, ascendió lo recaudado por dicho concepto á la suma de 190.187.500 francos (5,40 francos por cabeza). Claro está que semejante contribución pesa especialmente en Francia sobre las clases pobres, pues para las pequeñas fortunas no hay allí protección alguna. (Schönberg, *Polit. Œkon.*, III, (3), 524 y sig. *Handbuch der Staatswissenschaften*, III, (3), 711 y sig. Elster, *Wörterbuch der Volkswirtschaf*, I, 666 y sig.). Con semejante contribución, procura el Estado, en provecho suyo, abolir el derecho de herencia, por modo mucho más perfecto que se atreverian á hacerlo los socialistas. Si aboliese dicho derecho, se apoderaría de una vez de toda la propiedad, pero se vería obligado á sostener todas sus cargas, en tanto que, con el sistema actual, sólo se apodera de una parte de la herencia, sólo que, repitiendo el procedimiento, es evidente que cada 150-200 años se hace dueño de toda la fortuna nacional, sin tener que cuidarse de la administración de la misma ni de sus gastos.

entrar en posesión de la herencia, es signo de que la fuente ya no mana, de que ya no se contraerán deudas y de que, en esta situación, se vive mal, aun del crédito.

¿Y á todo esto deben hacer frente nuestros hijos con su laboriosidad y sus ahorros? ¿Hay quien crea con sinceridad que es un acicate para el trabajo el que uno deba dejarse desollar para atender á las locas dilapidaciones de tiempos anteriores?

Que uno se lamente de que las gentes sean tan poco previsoras que se coman todo lo que ganan, pase; pero ¿por qué ha de trabajar hasta morir un pobre diablo, si con su trabajo de forzado, no puede cubrir los impuestos que inexorablemente le persiguen tan pronto como gana una peseta? Si el sábado por la noche se bebe lo que ha ganado durante la semana, por lo menos se aprovecha de ello, en tanto que, si lo lleva á su casa, no tardará en presentársele el ejecutor para reclamárselo. ¿Cómo un pueblo puede todavía ser económico, si cuando se sospecha que ha ahorrado una peseta, es citado, por los empleados de estadística y los ministros, con énfasis triunfante, como prueba de que el pueblo es cada día más capaz de pagar impuestos, que su bienestar aumenta sin cesar, y que no puede ser más justificada una elevación de contribuciones? El viejo Cristiano Teófilo quizás tiene más de un adorador entre nuestros hombres de Estado, á causa de su lacónica doctrina: «El pago exacto de los impuestos es la más lucrativa mina de oro». Sin impuestos,—creía él—la arrogancia del pueblo carecería de límites. Una buena opresión por los impuestos, le enseña mucho mejor la humildad, que todas las prohibiciones del lujo. Es un vigilante maestro de disciplina, que exhorta sin cesar á la economía. La dulzura de esta sisa—concluye—se echa de ver en los holandeses, los cuales no hacen diariamente más que una comida. [2]

(1) Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 322. El autor (Tenzel) se siente particularmente molestado por la demanda de dinero en las *ricas asambleas*, en donde con frecuencia se gastan 20 ó 30.000 thalers antes de haber dado con la manera de hacer algo en pro de las necesidades de la vida; y ve un imitador hábil en el ministro prusiano Hertzberg, quien creía que el formidable ejército de Federico II no era una carga para el país, como lo creía el populacho ignorante, sino un beneficio y un consuelo. ¿Y por qué esto? Porque servía para aumentar la población (!), favorecía la circulación del dinero, y ponía así á los súbditos en estado de aprovecharse de él (Roscher, 429). En esto no hay más que un mal, y es que el ministro, según el cual el país más feliz es evidentemente el que da más dinero para sostener el mayor número posible de soldados, y el que más favorece la inmoralidad entre ellos, se olvidó decir en dónde deben encontrar los súbditos este dinero, y, sin embargo, aquí es donde se encuentra para ellos la dificultad propiamente dicha. Si tuviesen dinero, no necesitarían ministro alguno para gastarlo.

6. El socialismo de Estado es una fuente fecunda para la revolución.—Por consiguiente, esta tentativa de fundir la sociedad en el Estado, por cuanto es una revolución completa en la organización de aquí bajo, es también un germen para nuevas revoluciones. Apenas si ha habido una revolución puramente política. La institución del Arcontado á la muerte de Codro, del Consulado á la caída de Tarquino, de la Defensa Nacional tras la batalla de Sedán, fueron cambios de gobierno y no revoluciones. Aun las dos revoluciones inglesas, propiamente hablando, no pueden llamarse así. Una revolución supone siempre la disolución de las desigualdades sociales y políticas. Por lo menos, el pensamiento fundamental de todos los movimientos revolucionarios modernos ha sido la mezcla ó la confusión de los males políticos y sociales. [1] Como ya lo hemos dicho en varias ocasiones, esto es lo que constituye la fuerza del socialismo moderno. La *Société des saisons* por ejemplo, una de las sociedades secretas que nacieron después de la Revolución de Julio, y cuyo programa consistía en trabajar por la revolución, responde así á la décima quinta pregunta de su catecismo: «¿Debemos hacer una revolución política ó una revolución social?—Una revolución social». [2]

De aquí el gran peligro que entraña el socialismo de Estado. Este peligro es siempre y en todas partes el mismo. Ora sea un déspota como Luís XIV quien se aproveche de la política para explotar á la sociedad, ora sean los socialistas y los miembros de la *Commune* los que se sir-

(1) Riehl, *Die bürgerliche Gesellschaft* (5), 328.
(2) Stein, *Sozialismus und Kommunismus* (2), 489 y sig.

van de la miseria social, como de pretexto, para realizar sus fines políticos, poco importa. Quien crea que únicamente se trata aquí de realeza ó de república, da muestras de muy poca perspicacia. La revolución es tan amenazadora en las repúblicas organizadas según los principios del absolutismo moderno, como en las monarquías absolutas. Y aun es más de temer en aquéllas, porque los abusos del poder público son en ellas más fáciles y perjudican más al orden social. Los griegos, que bien podían saberlo, nos informan sobre esto por boca de sus sabios. [1] Y el que no los crea, quizás se deje convencer por la antigua y la nueva república francesa, ó por la tan alabada América del Norte. [2]

La verdadera causa de la revolución—dice un rey muy liberal—es la revolución de arriba, por la cual todo el edificio social, con todos sus miembros, sus medios, su actividad, su Iglesia, sus clases sociales, su legislación, su economía popular, su administración municipal, su cuidado por los pobres, las corporaciones religiosas y el ejercicio del culto, es paralizado, oprimido, aniquilado, para convertirse en instrumento de un mecanismo burocrático sin libertad y del despotismo militar. [3] Tanto como el Estado intente reemplazar con él á la sociedad, deberá atribuirse las revoluciones. Los socialistas de Estado creen realzarlo diciendo que lo es todo, que de él sólo puede venir la salvación, que únicamente él puede socorrerlo todo. La burguesía liberal aprueba de buen grado esta tendencia, en la esperanza de que el Estado, agradecido, le preste el auxilio de sus ejércitos, si la revolución intenta reclamarle un día sus sacos de oro; y, sin percatarse de ello, predican una vez más el socialismo y la revolución.

(1) Arist., *Pol.*, 2, 6 (9), 6, 9, 10, 23. Plato, *Rep.*, 8, 564 d. y sig.—Isócrates, *Nicocles* (2), 17 y sig.; *Panathen.* (12), 132 y sig., 138 y sig.—Polyb. 6, 4, 4 y sig., 9, 1 y sig. Cf. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 428.

(2) Jannet, *Les États-Unis*, 443, 447 y sig., 496 y sig. Kœberle, *Der Zeitgeist*, 363 y sig.

(3) *Mission actuelle des Souverains*, por uno de ellos (2), París, 1882, 366 y sig., 368 y sig., 374.

¿Puede hacerse esto mejor que repitiendo con Fichte que todo incumbe al Estado, pero particularmente el cuidado de procurar que todos posean una propiedad, [1] que el Estado es un establecimiento de propietarios, y que el poder del Estado es el servidor de estos propietarios, los cuales remuneran sus servicios? Esta doctrina—cree Fichte—es muy general en las escuelas de filosofía. [2] Si esto fuese cierto, las escuelas de filosofía del Estado serán responsables de una gran locura. ¿Y Lassalle? ¿Acaso ha enseñado á sus ejércitos otra cosa que la doctrina de Fichte, tan elogiada por él? ¿Por ventura se coloca él, el representante más decidido de la democracia social, en un punto de vista distinto que el representante más resuelto del Estado constitucional? [3]

¿Qué es, pues, el socialismo, ó, para expresarnos con más exactitud aquí, la democracia social? Ceguera imperdonable sería no ver en ella otra cosa que una lucha contra el derecho privado imperante. [4] ¡Como si cada socialista fuese un ladrón, un bandido y un asesino consumado! No, lo que hace que la democracia social, tal cual es, sea un peligro para el Estado, son los errores que comparte con el absolutismo moderno. [5] En el terreno del derecho público y político, es esa doctrina que afirma que el Estado lo es todo en todo, que posee todo derecho, todo poder, que puede hacer todo lo que quiera. Con razón dice Chevalier que el fundamento común de todos los sistemas sociales consiste en esa opinión de la perfección infinita del poder del Estado, que hace de todo el mundo sus pensionistas, pero que rechaza para sí toda responsabilidad. [6]

Que esto es verdad, lo prueba ese extraño movimiento del *coxeysmo*. América, el país de la libertad ilimitada, no

(1) J. G. Fichte, *Syst. de Sittenl.*, § 23, III (G. W., IV, 395).

(2) J. G. Fichte, *Staatslehre* (G. W., IV, 403).

(3) Gumplowicz, *Rechtsstaat und Sozialismus*, 502. Cf. Jœrg, *Gesch. der soc. polit. Parteien*, 189 y sig.

(4) Moritz Meyer, *Die neuere Nationalœkonomie*, 70.

(5) Pesch, *Liberalismus, Sozialismus*, etc., III, 108-145; Antoine, *Économie sociale* (2), 215 y sig.

(6) Jarcke, *Hundert Schlagwœrter*, n, 21 (*Prinzipienfragen*, 151 y sig.).

sólo es la tierra en que los círculos, las provocaciones y las sociedades de toda especie ejercen el más desenfrenado despotismo, no sólo la tierra que demuestra que la nivelación de los espíritus por la democracia engendra (1) casi necesariamente la peor de todas las aristocracias, la del dinero, sino también el país en que más se ha desarrollado el *paternalismo*, es decir, la opinión de que el Padre-Estado puede y debe cuidarse de todo. De aquí que Coxey haya obtenido, en su marcha aventurera á Washington, tan lisonjero éxito, porque decía que sólo iba allí á buscar en el Estado protección para los obreros sin trabajo. (2) Las consecuencias de semejante pretensión no pueden ser más claras. Si el Estado es dueño de todo derecho; si está en la facultad del Estado cuidarse de todo, evidente es que todos los que deseen trabajar, como todos los que no quieran hacerlo, todos los que se encuentren en algún apuro, todos los descontentos, deben dirigirse á él. Y así, tantos descontentos, tantos enemigos del Estado. Sin esta exageración del poder del Estado, el socialismo, la *Commune*, la Internacional, poca importancia política tendrían; pero han llegado á ser un peligro contra el cual nada puede el más vigoroso Estado. El coloso romano resistió á todas las tempestades políticas, pero sucumbió á las llagas sociales.

También sucumbirá el Estado moderno por causa de semejantes exageraciones. Creyó aumentar su poder, arrebatando á la Iglesia sus bienes, y haciendo á los obispos y á los eclesiásticos asalariados subvencionados por el Estado. Creyó robustecerse, obligando á los obreros á depender de él, mediante sus leyes sobre seguros é indemnizaciones á los accidentes del trabajo. Y aun los políticos demócratas sociales han concebido el pensamiento inaudito, de que el Estado debe dar un sueldo fijo á los campesinos. Si todos los hombres, con todas sus pretensiones, las cuales naturalmente tanto más aumentarán cuanto que con más arbitrariedad se les trate; si todos los hombres, con todo lo que con más facilidad provoca el descontento en ellos, deben arrojarse sobre el Estado, entonces ¿qué Estado habrá que lo resista?

(1) Janet, *Die Vereignigten Staaten Nordamerikas*, 594 y sig., 381.
(2) *Review of Reviews*, IX, 564-579, *Frankf. Ztg.*, de 1.º de Julio de 1894. Bliss, *Encyclopedia of Social Reform*, 392 y sig.

7. Socava la conciencia del derecho y la fe en el derecho.—Finalmente, y en cuarto lugar, con la confusión de las cuestiones políticas y sociales, embrolla el Estado la conciencia popular acerca del derecho y el respeto á la ley. Esto es lo que, en esta torpeza insigne, da evidentemente más que pensar. Las situaciones sociales son tan diferentes, según los lugares y las costumbres, y cambian diariamente por modo tan variado, que desde el momento en que el Estado pone el pie en este terreno, consume toda su actividad en bagatelas inútiles puramente externas, y pierde en estos detalles, no sólo su fuerza y su tiempo, sino también la iniciativa para cosas de gran importancia, y, lo que todavía es peor, siente un placer funesto en esta manía de gobernarlo todo, con la cual se daña á sí mismo y á la sociedad más de lo que es capaz de imaginar. La tutela importuna en que tiene á la vida ordinaria, y con la cual se crea más enemigos que provecho le reporta dicha tutela, así como el mezquino burocratismo, que tanto se presta á la crítica popular, y que, lo que es peor, induce á criticar al Estado, son evidentemente consecuencia necesaria de esa ingerencia en el movimiento libre de la vida social. No dudamos ni por un instante que los mejores empleados del Estado se ven obligados por el sistema actual á ejercer una vigilancia de maestro de escuela sobre las cosas más indiferentes y más insignificantes; y que dichos empleados, por lo general, sienten muy amargamente el perjuicio que causan á su dignidad y al respeto debido á la autoridad.

En suma, nadie debe asombrarse de que empiece á vacilar la fe del pueblo en las leyes. Lo que procede del Estado es considerado como ley por el pueblo. ¿Se trata de una simple medida de policía, ó de un cargo de concien-

cia que obliga bajo pena de pecado mortal? El hombre sencillo no lo sabe á punto fijo, y ciertamente ni el Estado ni sus ministros le ayudarán á hacer esta distinción. Porque, si tratan un juramento hecho en justicia como una bagatela, y si consideran la reforma de la ley de reclutamiento y la violación de una ley referente al mercado como una cosa muy solemne y terrible, ¿cómo el hombre ignorante podrá establecer una diferencia entre lo que es grande é importante y lo que no lo es? Pero el campo de la vida social exige cada día innovaciones necesarias. Si no hace cambios continuos, produce el descontento, y esto en cosas en que, como se ha dicho alguna vez, los hombres no entienden de burlas. Si cambia, destruye en el pueblo la fe en las leyes. Puédese, sin producir ninguna mala impresión, reemplazar con otra una prescripción dictada por hombres vulgares, á los que una autoridad sagrada no hace dignos de respeto. Pero el cambio de una ley política, ó de lo que es considerado como tal, ataca siempre las raíces del derecho, la fe en la santidad de la autoridad y en el sostenimiento del derecho. (1)

¿En qué se convierte entonces el mundo, cuando las masas llegan á este punto? Sienten el peso de la ley, y no creen en el derecho. ¿Pero podría el mundo soportar esto largo tiempo? Muchos dan poca importancia á estas cuestiones, pero no nosotros, ya que estamos convencidos de que mucho deberá cambiar la situación, si se quiere evitar una catástrofe final. Para ello, preciso sería, entre otras cosas, que la legislación social partiese de esferas capaces de hacerla, de esferas á las cuales la naturaleza y la historia asignan esta misión, es decir, de la sociedad misma.

8. El individuo no está ligado al Estado directamente y bajo todos los aspectos.—Sabemos que este principio casi carece de sentido actualmente, y, por lo general, no es comprendido de los que cuentan únicamente

(1) Aristot., *Pol.*, 2, 5 (8), 10 y sig. August., *Ep.*, 54, 6; *De musica*, 2, 8, 15. Thomas, 1, 2, q. 97, a. 2. Aegid. a Columna, *Reg. princ.*, 3, 2, 20, 31. Nicol. Oresmius, *Mutat. monet.*, 8 (Bibl. max., P. P. XXVI, 228): c. 5, *ridiculum*, d. 12.—*Dig.*, 1, 4, l. 2. Contzen, *Polit.*, 5, 13.

con la situación actual de las cosas. Hemos vuelto á los tiempos de Augusto y de Nerón, y, como en aquella época, no hay, por decirlo así, sociedad. Esta semejanza de nuestra situación con la de otras veces nos pone sobre la pista de la verdad.

En la antigüedad, no había sociedad, ni podía haberla, porque entre el Estado y el individuo no mediaba nada, ni nada podía mediar. El hombre antiguo dependía del Estado sin estar ligado á él por miembros intermedios, absolutamente como el protestante se figura su unión con el reino invisible de Dios. Esta manera de considerar las cosas por parte del Estado impera desde que el Humanismo renovó el antiguo espíritu pagano. En ninguna parte la encontramos expuesta con tanta claridad como en la doctrina política de Sièyes, indicada más arriba, y que han realizado en la medida de lo posible la revolución y el liberalismo. Estos sistemas representan en cierto modo al Estado como un gran saco lleno de arena. Cada grano es un hombre, completo, aislado para sí, y confundido con la turba. El liberalismo no tolera en manera alguna que algunos individuos puedan constituir un todo más pequeño en el cuadro general, porque, en este caso, las partes reunidas podrían hacer valer sus derechos frente al todo, y esto es lo que quiere evitar á toda costa. De aquí su terror por la palabra feudalidad, y su incapacidad para concebir la sociedad como un organismo. Un todo compuesto de miembros independientes, y con misión propia cada uno, es lo más opuesto á la idea de Estado antigua y moderna.

De aquí se deduce una segunda consecuencia. Si los individuos pertenecen inmediatamente al Estado y desaparecen en él, deben pertenecerle por completo bajo todas las relaciones y con toda su actividad. Sin duda, pueden y deben por conveniencia—ya que nadie puede realizarlo todo por sí solo, y debe, mal que le pese, obrar de concierto con los demás—formar asociaciones humanas más ó menos grandes, para ayudarse mutuamente y salvaguardar sus ventajas. Ahora bien, según esta manera de concebir el

Estado, no pueden efectuar esto, sino bajo la forma de persona moral y jurídica.

Esta idea es una de las creaciones más curiosas del espíritu humano, y una de las formas más instructivas en que se encarnó el espíritu del mundo pagano. Nadie puede darse cuenta de su contenido, sin admirar la severidad y la lógica del pensamiento jurídico que ha presidido á su desarrollo, pero no sin experimentar profunda compasión por el hombre, que se ve así sacrificado por completo á la lógica de una fórmula muerta.

Según esta doctrina, una unidad compuesta de muchos hombres, pero que no es el Estado, no puede concebirse más que como una invención artificial. (1) Como vana producción del pensamiento, no tiene, por parte del derecho, ni voluntad, ni capacidad para hacer nada. (2) Recibe su capacidad jurídica en el Estado, solamente por el Estado, sólo por el hecho de que el Estado reconozca su ser, su poder y su derecho, y sólo en la categoría que le conceda el Estado. (3) Allí donde el Estado no concede nada de su existencia, ni de la plenitud de su poder, ninguna comunidad puede tener existencia jurídica, y mucho menos unidad y capacidad jurídica. Ello sería únicamente una muchedumbre de individuos y no un conjunto uniforme.

Por lo contrario, desde que el Estado ha reconocido una agregación de miembros, tiene ésta el valor de una unidad. Para él no existen los miembros individuales. De este modo, desde el momento mismo en que se unen para formar una comunidad, y por el tiempo que obren de concierto con ella, pierden en ella los individuos sus derechos y aun su existencia. Desde el punto de vista del derecho privado, no tienen atenciones recíprocas, y, desde el punto de vista de la asociación de que forman parte, no son

(1) Sintenis, *Civilrecht* (3), I, 101. Gœschen, *Vorles. über das Civilrecht*, I, 200. Beseler, *System des deutschen Privatrechts*, I, 353 y sig.—Kierulff, *Theorie des gemeinen Civilrechtes*, I, 129 y sig.
(2) Gœschen, § 64, I, (I, 206). Baron, *Pandekten* (7), 62.
(3) Hœpfner, *Kommentar zu den Heinecc. Institutionem* (2), 207. Gœschen, I, 201, 204. Cf. *Dig.*, 3, 4, l. 1; 47, 22, l. 3, § 1.

miembros, sino extraños, (1) sin participación en sus derechos y obligaciones. (2) En una palabra, sólo es reconocida la comunidad, pero como unidad de derecho político, sin mezcla (3) de derecho privado. Esto es completamente natural. Si los individuos no son nada frente á la totalidad, sólo la omnipotencia del Estado puede procurar la capacidad jurídica á su asociación. Pero el Estado no hace esto de modo que los individuos puedan continuar viviendo, sino que los tiene siempre más ó menos en tutela, (4) como á menores ó locos. (5)

En resumen, desde el momento en que algunos individuos se asocian para un fin cualquiera, y pretenden que su actividad común se aprecie públicamente y tenga garantías de éxito, renuncian, en esta situación, á sus derechos privados, y todo el asunto pasa al dominio del derecho político. (6)

Justo es, pues, que, según esta concepción del derecho, nada pueda existir entre el individuo aislado y el Estado. Así, su introducción debía inevitablemente arruinar todas las formas sociales de la Edad Media. También se comprende que, partiendo de este punto de vista, le sea tan difícil á la Iglesia gozar de una situación segura con este sistema. La Iglesia y la sociedad tienen naturalmente la misma suerte. Si una sociedad más estrecha, subordinada, no puede existir con independencia frente al Estado, con mayor razón no lo podrá una sociedad como la Iglesia.

Pero también es claro que estos principios no pueden durar mucho, si la libertad personal de los individuos, y todo movimiento libre fuera de los muros de la casa, quedan condenados á desaparecer. Cada uno tiene el derecho

(1) Sohm, *Institutionen* (4), 103. Puchta in Weiske, *Rechtslex.* III, 78. Lasson, *Rechtsphilosophie*, 447.
(2) Scheurl, *Institutionen* (8), 81. Schmidt, *Institut.*, 44.
(3) Sintenis, I, 107. Thœl, *Volksrecht*, 38. Baron, (7), 60. Zachariæ=Puchelt, *Franz. Civilrecht* (6), I, 164.
(4) Gœschen, § 64, IV (I, 210 y sig.). Baron, (7), 63.
(5) Gierke in Holtzendorffs, *Rechtslex.* (1), I, 237. Phillips, *Deutsches Privatrecht* (3), I, 360 y sig. Beseler, *Privatrecht*, I, 365.
(6) Sintenis, *loc. cit.*, I, 106.

de asociarse con otros para salvaguardar sus intereses, y la necesidad de hacer uso de este derecho es tanto mayor cuanto que el absolutismo, de un lado, y la falta de solidaridad, de otro, el desmembramiento de la sociedad en átomos y la concurrencia sin límites, la impotencia de todas las partes individuales contra la preponderancia del conjunto, son males que todos sienten. ¿Pero de qué les sirve unirse, si la unión no les ofrece más derechos que los que poseen sin ella?

Claro está que, por la asociación, procuran los hombres formar una contra-potencia independiente, sin necesidad de ceder sus propios derechos á esta comunidad, y luego, por ella, al Estado, y de desaparecer así tras el uno ó la otra.

9. La formación de la organización social civil es causa de la libertad jurídica y del orden natural de las cosas.—Ni las personas morales dependientes del Estado *(universitates Collegia)*, ni las asociaciones libres, sin unidad ni valor jurídico *(societates, communiones)*, satisfacen por completo esta necesidad, pues los hombres necesitan un apoyo más sólido contra el Estado. Ahora bien, este apoyo no se encuentra en ninguna de las dos especies de asociaciones que acabamos de citar. (1)

Diferente era el antiguo sistema social, el cual ofrecía una tercera clase de asociaciones, (2) que tenían las ventajas de las dos sociedades posibles según el derecho romano, sin ofrecer los aspectos defectuosos de éstas: tales eran las asociaciones de derecho alemanas. (3) La exacta concepción del derecho privado como del público, y la verdadera idea de la misión y poder del Estado, de las atribu-

(1) Cf. Thœl. *Volksrecht*, *Juristenrecht*, 26. Beseler, *System des deutschen Privatrechtes*, I, 357.

(2) Heusler (*Institutionen des deutschen Privatrechtes*, I, 252 y sig.), explica la asociación alemana, como persona jurídica, en el sentido del derecho romano; Sohm (*Die deutsche Genossenschaft.*, 1889) sigue el parecer de Schrœder (*Deutsche Rechtsgeschichte*, 663), y la considera como sociedad de bienes. Cf. Gengler, *Deutsches Privatrecht* (4), 90 y sig. Gerber, *Privatrecht* (16), 78 y sig.

(3) Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7), I, 343. Beseler, *loc. cit.*, I, 357 y sig. *Erbverträge*, I, 80 y sig.

ciones de los individuos, conducían á ellas casi naturalmente, como lo prueba el instinto general, y casi podríamos decir, el instinto jurídico de los pueblos y tiempos cristianos. El Estado no tiene más que renunciar al absolutismo del derecho pagano, que hace de él un dios en la tierra, hasta el punto de que cree no poder tolerar nada fuera ni al lado de él. Pero también el individuo debe resignarse y renunciar á la pretensión que entrañan la vieja concepción pagana de los derechos propios ilimitados y la concepción pagana moderna de la autonomía del hombre. Entonces será de nuevo fácilmente comprensible y aceptable la doctrina social de otros tiempos.

El hombre es limitado en su poder y en su derecho, y, por su naturaleza, constreñido á la dependencia y á la acción de conjunto con la totalidad. Los mismos paganos admitían esto, puesto que llamaban bestial ó demoníaco á ese rasgo de duro exclusivismo que la filosofía moderna ha desarrollado de nuevo en su doctrina sobre la soberanía y suficiencia personales. (1) Y, ciertamente, es, en efecto, demoníaco en su orgullo y bestial en sus consecuencias. El hombre no se apoya impunemente en sí mismo, pues no tarda en descender mucho del nivel que le conviene. Sólo comunicando á los demás lo que le pertenece, y recibiendo lo que poseen; sólo ejerciendo su actividad para los demás, y recibiendo auxilio de parte de éstos, se eleva desde el punto de vista intelectual y moral, y se perfecciona con la cultura humana.

Nada es tan pernicioso y antinatural como considerar constantemente al hombre y á la humanidad como dos contrastes que deben vivir el uno á expensas del otro; por lo contrario, deben vivir unidos, ya que, por el mismo hecho que el individuo obra para la totalidad y le da algo, nada pierde, sino que gana muchas cosas que, solo, no obtendría jamás. Pero si se adhiere á una comunidad más ó menos grande, no renuncia á ninguno de sus derechos, ni tiene necesidad de renunciarlos. Ejerce todos sus

(1) Aristot., *Polit.*, 1, 1 (2), 13, 9 (V. Thomas, 2, 2, q. 188, a. 8, ad 5).

derechos propios como antes; pero, por mediación de la comunidad, practica también muchas cosas que no podría practicar abandonado á sus propias fuerzas.

Así nacen, por modo completamente natural, asociaciones que, no sólo no están en contradicción con la vida y la actividad ordinaria del individuo, sino que surgen necesariamente de él, le favorecen y le completan. Sin renunciar á parte alguna de su derecho, obtienen los individuos, por su asociación orgánica con la sociedad, nuevos derechos comunes y una protección más fuerte en lo exterior. Los miembros individuales no se asocian ciertamente para sacrificar nada de su libertad individual, sino que, antes bien, tienen la intención de asegurar ésta y de ganar algo más. (1) Conservan, pues, sus derechos personales, y adquieren derechos más elevados por su participación en el conjunto. (2) Aportan su concurso personal á la acción de la sociedad con la elección de representantes, con decisiones tomadas por modo independiente, con la libre disposición de la dirección y fines del conjunto, y, no obstante, están sometidos á la asociación que cooperativamente han fundado. Unidos, continúan, pues, existiendo como pluralidad de personas independientes, capaces de derecho, así como ellas son capaces de derecho mientras constituyen una unidad cerrada, semejante á una persona física. (3) El derecho de la unidad y el de la pluralidad no están en contradicción, sino que ambos dependen esencialmente el uno del otro, y están unidos orgánicamente por la sociedad. (4) No se trata aquí de una ficción jurídica, sino verdaderamente de una unión de fuerzas, que el Estado únicamente puede destruir artificial y violentamente.

La formación de semejantes asociaciones es tan natural y necesaria, que en todas partes preceden á la formación

(1) Phillips, *Deutsches Privatrecht*, I, (3), 357.
(2) Gierke en Holtzendorffs, *Rechtslexikon*, I (1), 237 y sig.
(3) Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7), I, 347; Cf. 589. Gierke, *loc. cit.*, I, 239. Schœnberg, *Handb. der polit. Œkonomie* (1), II, 478.
(4) Gierke, *obra citada.*, I, 494 y sig.

del Estado, y se desenvuelven independientemente de él á despecho de todas sus leyes. (1)

Las necesidades de la industria y del comercio, así como las de la cultura, producen inevitablemente este resultado. De aquí que también las nuevas disposiciones legislativas hayan tenido en cuenta, por modo loable, este impetuoso movimiento: de lo contrario, el Estado hubiera forzado á los hombres á emprender contra él una lucha desesperada.

Por lo demás, claro está que, al obrar así, trabaja en su propio provecho. Todo el mundo conoce el malestar que producen los funestos partidos, con todas sus inevitables rencillas y enredos, este cáncer que envenena y corroe nuestra vida política. Pero ¿quién, sino el Estado, ha producido este mal? Por cuanto los hombres no pueden formar asociaciones naturales para prevalecer políticamente, deben unirse por modo antinatural para defender sus intereses contra el Estado. Nadie pensó en la formación de partidos políticos mientras consideró á salvo sus derechos por medio de gremios y sociedades. Los partidos perderían su importancia, el pueblo se vería libre del yugo del terrorismo, de la maldición, de la división y de la continua inquietud, y los gobiernos podrían sustituir sus juegos indignos y peligrosos de astucias é ilusiones con una sana política interior, si se formasen de nuevo corporaciones legal y políticamente fuertes.

Para que los hombres puedan vivir, y vivir con más dignidad y cultura, y libres de las ansiedades de la política, tienen que unirse más estrechamente. Todos los esfuerzos humanos que tienen por objeto la industria y reparto de los bienes terrenos, la educación del espíritu y la educación moral, necesitan, pues, para que sean eficaces, la constitución de sociedades especiales. Natural es que se tomen las debidas disposiciones para que las fundaciones que se propongan este objeto encuentren protección contra la arbitrariedad. Con ello obtendremos los cinco fines prin-

(1) Mittermaier, *obra citada*, I, 351. Gierke, *obra citada*, I, 237. Sintenis, *Zivilrecht*, (3), I, 107.

cipales que deben proponerse estas asociaciones: la industria, el comercio, la cultura intelectual y moral y la seguridad de estos bienes ó actividad policíaca. El Estado les debe libertad y protección.

Pero, al propio tiempo, pertenece á la naturaleza de las cosas el que las asociaciones privadas no puedan vivir todas por sí mismas, como islas, sino que deban formar entre sí asociaciones más estrechas. Esto es lo que precisamente ha ocurrido, desde el punto de vista histórico y natural, por su unión, ó mejor dicho, por su agregación al municipio.

En nada modifica esto el que el municipio haya recibido más tarde una importancia política. Puede uno muy bien, y aun debe, distinguir entre el municipio como institución política y el municipio como institución social. Como institución política, sometido inmediata y completamente al Estado, no se convierte como institución social, en cosa del Estado, del mismo modo que el hombre no compromete por escrito su conciencia, su religión y su pensamiento al Estado, cuando se convierte en ciudadano suyo, y del mismo modo que el matrimonio no se convierte en asunto del Estado por el hecho de llenar un fin social.

El conjunto de todas estas asociaciones individuales constituye la llamada sociedad civil. En el nombre de sociedad incluímos, pues, la idea de instituciones, de asociaciones y de actividades creadas para fomentar y asegurar la cultura intelectual, moral y material, las cuales tanto mejor realizarán su fin, cuanto que más independencia les deje el Estado.

10. Dependencia del Estado y de la Sociedad; el derecho del Estado frente á la sociedad civil.—Pero ¿quiere decir esto que el Estado nada tenga que ver con la sociedad y que le sea indiferente su forma? Semejante exclusivismo equivaldría al aniquilamiento de los dos principios en que descansa para nosotros la idea de sociedad, los dogmas de la naturaleza orgánica y solidaria de la humanidad.

Todo el mundo comprende que el Estado tiene tanto interés en la prosperidad de la sociedad como ésta puede tenerlo en ayudar al Estado. Toda disposición esencial del Estado produce su efecto en la sociedad, y todo cambio en la sociedad ejerce influencia en el Estado. Tan poco realizable es entre ellos una separación absoluta, como entre la Iglesia y el Estado. Y todavía lo es menos, porque el derecho y la civilización están entre sí más estrechamente ligados, que la civilización y el derecho. ¿Quién podría decir, en cada caso particular, dónde acaba el dominio de la civilización, cuyo cuidado concierne á la sociedad, y dónde comienza el del orden jurídico, que constituye la parte principal de la misión del Estado?

Así, pues, digamos de una vez para siempre que la exclusión completa del Estado en el régimen de la situación social es tan imposible como el derecho de éste de avanzar en el terreno político, sin tener constantemente á la vista la prosperidad social. [1] Precisamente fué también ésta una de las razones de la aparición de aquella pequeña burguesía, que, desde la época de la Reforma, de tal modo menoscabó la sociedad y el Estado, que toda aspiración hacia un ideal común grande y noble, que todo sentimiento por la homogeneidad de los municipios y lasolidaridad de todas las clases y de todas las esferas, al remontarse hasta la unidad del Estado, se perdieron para ella, una vez desligada del espíritu católico y de la vida pública activa.

Pero para remediar este mal, empleóse el medio más pernicioso posible, el de negar por completo la sociedad, poniendo en su lugar al Estado. Bajo este concepto, el socialismo de Estado, engendrado por el absolutismo, y la misma democracia social, son próximos parientes, como ya lo

(1) Aquí no hablamos naturalmente contra los que, en la práctica, usan de la mayor moderación posible con relación al socialismo de Estado, ó mejor, con relación á sus efectos, para resucitar, con mejoras muy dudosas de las necesidades sociales, el sistema muy comprometido de la política. Pero no convendría que esto se cambiase en negación teórica. Por otra parte, no es esta su intención.

hemos hecho notar. Política de Estado sin política social, ó, por mejor decir, política municipal, es un edificio sin base. Política municipal, que es, si no exclusivamente, por lo menos en primer lugar, una política de Estado, significa comenzar la construcción de una casa por el techo.

Tal es desgraciadamente nuestra sabiduría á la moda. Puede verse, pues, por lo que ha pasado en Alemania, cuán pocos miramientos, y cuán poca inteligencia puede esperar la sociedad del sistema imperante. El pueblo que sólo ama la patria por causa de su ciudad natal, y que sólo ama al gran todo á causa de su patria, ha juzgado conveniente aniquilar la independencia de los municipios, mientras le ha sido posible, y reemplazarla con la centralización general. Así es como se ha arrebatado á las ciudades, y sobre todo á ellas, el último resto de un sentimiento de honor civil y de conciencia social, y cuanto más aumentan éstas, más sometidas se ven á la agitación de una pandilla, que, sin poseer una pulgada de terreno en ellas, sin solicitud por sus intereses, no persigue más que fines políticos.

¡Y qué fines políticos! Curioso es observar qué clase de individuos son los que se desviven por alcanzar el cargo de concejal. Banqueros y negociantes, que, obligados por sus asuntos, pasan más tiempo en Ultramar que en la ciudad que representan. Abogados, médicos, periodistas, y esa clase de seres de existencia equívoca que viven al día, y á los que Riehl ha llamado muy oportunamente el proletariado de la inteligencia y de los cargos oficiales, descontentos de sí mismos, descontentos del mundo, y que ni hechos de encargo para sembrar la discordia, tales son los que constituyen gran parte de los municipios. (1) Apenas si entre ellos se encuentran hombres laboriosos, hombres cuyos intereses profesionales estén ligados indisolublemente con los del municipio. ¿Qué se proponen estos

(1) Si estos juicios parecen demasiado duros, pueden leerse sobre esta materia los formulados por el barón de Stein. V. Pertz, *Leben des Freiherrn vom Stein*, V, 464, 603.

singulares personajes al ocupar los cargos de concejal? Apenas han conquistado el puesto, cuando manifiestan sin pudor sus propósitos; la política es su primera y su última palabra. ¡Si siquiera fuese una política nacional! Pero precisamente entre ellos es donde, por lo general, se encuentra la política antinacional. Los intereses de la comunidad no les preocupan poco ni mucho, y allí donde no pueden servirse de ellos para sus fines ulteriores, ni siquiera se dignan mirarlos.

Semejantes situaciones no pueden ser sanas; preciso es que se mejoren, si quiere renovarse la sociedad. En sí misma, la sociedad es algo independiente; tiene fines distintos de los del Estado, pero no existe fuera del Estado. El Estado se apoya en ella; ella lo sostiene, y él la protege. Ella es el conjunto del edificio, y él su techo. La base que sustenta á los dos está formada por la moral y la religión. Así, pues, ambos son dominios independientes, y, no obstante, no son separables. Son diferentes, pero no separados; por lo menos debe existir entre los dos un acomodamiento pacífico y mutuas consideraciones. Mejor y más deseable todavía es la unión, ó un acomodamiento libre; pero que nadie hable jamás de separación ó de aislamiento completo; la armonía es la menor de las cosas que debemos exigir.

Estado y sociedad civil, son, según su naturaleza, organizaciones diferentes; pero no pueden prescindir el uno de la otra en la acción. Están mutuamente ligados. De la misma especie, jurídicamente hablando, (1) son desiguales por su categoría, y no se encuentran más que en las cuestiones generales de derecho. Como representante del orden y de la seguridad jurídica, el Estado tiene también el derecho de pronunciar la última palabra en lo que á los dos concierne, y esto en primer término.

Los principios de derecho de la sociología deben, pues, establecerse por la acción común del Estado, que es el re-

(1) Gierke in *Holzendorffs Rechtslexikon* (1), I, 237. Cf. Philips, *Deutsches Privatrecht* (3), I, 356.

presentante de las clases sociales, y del municipio. Pero inmiscuirse con instituciones y prescripciones en bagatelas y en la casuística de la vida civil, he aquí lo que es indigno del Estado. Está por encima de todas estas cuestiones del mecanismo ordinario del mundo, como el más alto representante del derecho, como el Tribunal Supremo para las partes en litigio. De aquí que no pueda inmiscuirse, como agente de policía, entre los trajineros y comerciantes, ó tomar partido por las verduleras, por las cocineras ó por los aprendices. Todos deben poder exponerle confiadamente sus agravios y sus quejas, si no encuentran justicia en otra parte, y deben estar convencidos de que empuña con imparcialidad y firmeza la vara de la justicia, en cosas en que los intereses mezquinos le desacreditan con tanta frecuencia.

Es este también un trabajo social por parte del Estado, y, á la verdad, un trabajo más noble y excelente que el de levantar las tapaderas de todas las ollas y anotar cada pollo que entre en la ciudad. El ojo del amo engorda el caballo; el ojo del amo hace más que dos manos. (1) Nuestra época de mezquindad política, que, como Felipe II y José II, parece que no tiene más que ojos en las manos y todo su espíritu en los dedos, debía fijar estos proverbios tan razonables de una antigua época de prudencia en todos los despachos oficiales, y grabarlos en columnas de hierro en las puertas de los ministerios. También se trabaja con el espíritu y aun más que con las manos. ¿Es que nuestros hombres de Estado no comprenden esto? Fortalecer el derecho, extirpar la injusticia, aumentar la seguridad, mirar como sagrado todo límite, no empobrecer á nadie, ni siquiera al más pobre, arrebatándole una sombra de su propiedad, ó privándole de sus ya mermados derechos, prestar su fiel concurso allí donde una autoridad, que ha recibido de Dios su misión,—un padre, un maestro, un superior, un sacerdote,—procura grabar el derecho, la disciplina y la moral, no en tablas de piedra, sino en corazones vivientes, he aquí la cuestión social del Estado, empresa gloriosa ciertamente, empresa digna del mismo Dios.

(1) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W., 1819, XX, I, 123). Kœrte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 3472. Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 372, Nr 712. Binder, *Nov. thesaur. adag.*, 3205. Ya en Aristóteles (*Œkon.*, 1, 6, 3).

CONFERENCIA XXIV

ORDEN ECONÓMICO DE LA SOCIEDAD

1. Lucha del Socialismo contra el capital.—Somos los últimos en desconocer los peligros del socialismo. No obstante, casi nos tranquilizamos al ver que los mismos socialistas ofrecen tantas pruebas de que son los verdaderos hijos de nuestro siglo, es decir, los esclavos de la frase. Helos aquí á todos, contemplando un porvenir incierto, hablando, censurando, murmurando. ¿Será este el medio nuevamente inventado para hacer descender el paraíso á la tierra? Ó bien, ¿hay un obstáculo que les impide poner manos á la obra para realizarlo? Todas las grandes cosas, todas las destinadas á adquirir solidez y estabilidad, tienen humilde origen, y crecen lentamente. Así, pues, los socialistas pueden poner á toda hora la piedra fundamental del Estado futuro. Si los Estados modernos comprendiesen sus ventajas, les señalarían un territorio especial, y les adelantarían sumas considerables, para ayudarlos en su experiencia. Así podrían mostrar al mundo su superioridad y la dicha que conseguiría, si adoptaba su organización social. Sin duda que las conversiones se harían en masa, y que la ejecución de sus planes no tardaría en ofrecer, sin violentos trastornos, los resultados que constantemente prometen y que con alma y vida anhelan.

Pues bien, precisamente contra esto es contra lo que Liebknecht y los más prudentes jefes del partido ponen en guardia á sus adeptos, con la misma solicitud con que la clueca trata de impedir que se mojen sus polluelos. Se comprende porqué rechazan estos ensayos. Para nos-

otros, que por deber estudiamos su literatura, tiene esto consecuencias desagradables; porque mientras el socialismo se ocupe exclusivamente en escribir y hablar, esparcirá en torno suyo flores retóricas, como el lacayo entre sus conocidos nobles, probablemente para dar pruebas de que está á la altura de la formación de la época, y para que todo aquel que pase los umbrales de su casa, quede autorizado para usar el título de doctor en todas las ciencias, aun en aquellas que no se han descubierto todavía. El socialismo juega con la ciencia, como Dios, en el Talmud, se divierte, de sobremesa, con Leviatán y resume en estas palabras toda la historia del mundo: Lucha de Moloch (Estado actual) y de Mammón (capital) contra el trabajo. En cuatro palabras trata la economía política, pues dice que es la explotación del trabajo por el capital; y en cuatro palabras también desarrolla su filosofía y su moral, á saber: El hombre será Dios, tan pronto como quede suprimido el modo de producción capitalista. Una sola frase resuelve todos los enigmas de las ciencias naturales: La antigua edad de oro será un hecho, y la tierra se convertirá en un paraíso, tan pronto como se adopten, por modo general, el darwinismo y la concepción materialista marxista del mundo. En resumen: no puede exigirse más habilidad de prestidigitación, ni siquiera en un sofista.

Sin embargo, las palabras responden aquí á la realidad de las cosas. El socialismo puede consignar toda su sabiduría en una uña, porque no sueña más que en la lucha contra la organización actual del Estado, contra el orden social y contra el capital. Este es el programa de que se prevale, y que considera como un título de gloria. «Frente á los demás partidos—escribe el órgano de Vollmar—la democracia social se parece al que está en la cumbre de una montaña con relación al que se encuentra allá abajo, en un estrecho valle. Desde el punto culminante de su ciencia filosófico-histórica y económico-social, únicamente ella ve más allá de la limitada esfera de la vida económi-

ca actual, y obra sin cesar para hacer que salga la sociedad de este lamentable valle capitalista, y convertirla en meseta libre del Estado socialista». [1] Con este pretexto, ha entablado la lucha contra el capital, y, con esta intención, no se cansa de tronar contra él, procurando hacer tan odioso este nombre, que nadie pueda ya oirlo sin disgusto.

2. El capital es toda posesión que, unida al trabajo, origina una actividad productiva.—Ahora bien, en la medida en que sea permitido tomar en serio esta lucha, y mientras no sirva simplemente de pretexto para trastornar las cosas, tiene como punto de partida una doble y falsa hipótesis, á saber, un error sobre la naturaleza del capital, y una concepción equivocada de la relación del trabajo y del capital en el proceso de la producción.

En el calor de la lucha contra instituciones que se han hecho odiosas por los abusos á que han dado lugar, la sola palabra que las recuerda basta para hacer perder la calma en la discusión: tal fué, con relación á los judíos, desde Calígula, la palabra *dominación romana*, y con relación á los franceses, desde Rousseau, la palabra *tiranía*. En estas condiciones, basta ordinariamente oir la palabra para condenar la cosa que expresa, sin reflexión alguna. Aun el corto número de los que saben conservar siempre su sangre fría, y son capaces de reflexionar, no tienen el valor de inquirir si ello no contiene una verdad, en qué medida esta verdad se apoya en el derecho, y cuándo empieza á convertirse en falsa y peligrosa; todo ello por miedo al régimen general del terror.

Esto es precisamente lo que ocurre hoy día con la palabra *capital*. Sin duda que éste ha merecido en absoluto la desconfianza que despierta ahora su nombre en todas partes; pero cualquiera que sea la injusticia de que se haya hecho culpable, no es motivo para que nos neguemos á hacerle justicia.

(1) *Münchener Post*, 28 Enero 1891.

Lo que mejor prueba el encarnizamiento de que es objeto es que, bajo la influencia del temor supersticioso que les inspira Marx, ciertos autores, que no quieren pasar por socialistas, pretenden que el capitalismo es una invención de los tiempos modernos.

Ahora bien, aunque uno no tenga ojos para ver, debería vacilar antes de referirse á un hombre, cuya falta de claridad no ha contribuído poco á que los extranjeros nos traten á los alemanes como jóvenes nebulosos; á un hombre que, en la crítica, su única fuerza, no encuentra ninguna expresión demasiado oscura; á un hombre que, en el momento oportuno, alejaba de sí con desprecio á los que le habían seguido con fe ciega.

Por otra parte, Marx no dice todo aquello que se le imputa. Conténtase con acusar de estupidez, como él mismo se expresa en su gentileza judía, á Mommsem y á otros sabios, porque, por una parte, pretenden que, en la antigüedad, adquirió el capital una extensión considerable, en tanto que, por otra, prueban la existencia del trabajo libre y del crédito durante este período. [1]

Hay aquí una especie de contradicción. Si no existiera el crédito, la economía del capital no podría desarrollarse. En aquella época, la falta de libertad no era, como lo es hoy, un obstáculo para ella, sino que, antes bien, era un medio para llevar dicha economía á la exageración más excesiva. Sin crédito, no hay economía de capital posible, ya que puede existir sin dinero, pero no sin crédito.

La opinión admitida de que la economía política se ha desarrollado en cuatro períodos diferentes y sucesivos, períodos que se designan con los nombres de economía de productos, economía de dinero, economía de capital y economía de crédito, y que esta última es la más moderna, está en absoluta contradicción con la historia. Precisamente la economía de crédito es la más antigua porque es la forma más natural de las relaciones económicas. Sin crédito, ninguna relación comercial es posible, sobre todo en la

(1) Marx, *Das Kapital*, (4), I, 130.

llamada economía natural ó de los productos. [1] Representémonos dos hombres de diferentes países, de los cuales el uno disponga de un arado y tenga necesidad de una marmita, en tanto que el otro posea una marmita y necesite un arado. Claro está que no marcharán con sus objetos de cambio al hombro, hasta que se encuentren por casualidad en el bosque y descarguen en él sus fardos. La economía natural, supone, pues, la economía del crédito. Sólo por la disminución del crédito, ha sido necesaria la economía del dinero.

Pero la economía del capital no depende de ninguna de estas dos formas económicas, sino sólo del crédito, porque, sin éste, no puede imaginarse relación alguna económica. Esto á parte, puede resultar y desarrollarse de toda especie de economía, más difícilmente de la del dinero, con más facilidad de la del crédito, y aun de la simple economía natural. La idea de que sólo el dinero, real ó imaginario, puede ser capital, no merece los honores de la refutación. Si los inmuebles no son capital, ¿qué serán, pues? Desde el punto de vista jurídico y moral, no existe diferencia alguna entre capital mueble y capital inmueble—decimos capital, no posesión.—Económicamente hablando, tampoco puede encontrarse entre ellos una diferencia esencial. La propiedad territorial, en unión con el trabajo, es la forma primitiva de todo capital. Todas las formas de capital mueble se refieren á éste, y deben hacer de modo que á él se refieran, so pena de que no sean más que una apariencia de capital.

Así, pues, desde el punto de vista económico, puede uno distinguir siempre entre capital y capitales, comprendiendo en el primero el capital mueble y el inmueble, toda especie de capital en general, y en el segundo las diferentes especies particulares del capital mueble. Pero hay que admitir que toda posesión, cualquiera que sea su forma, toma él carácter de capital desde que entra en relaciones con el trabajo con el fin de hacerla productiva. Desde el punto de vista jurídico y moral de estas relaciones, no hay diferencia alguna; por esto no emplearemos habitualmente aquí el término puramente económico de capitales, sino que trataremos únicamente del capital sin ninguna otra distinción.

(1) El difunto profesor Neurath observa, en una carta de 21 de Febrero de 1898, que hay en esto una confusión del crédito y de la introducción de medios de producción extraños para empresas. Pues bien, no. El crédito de que gozo, determina á mi librero á enviarme los libros que le pido, pero no es la entrega misma de ellos.

3. El trabajo y el capital en sus relaciones económicas, desde el punto de vista de la producción, y en sus reivindicaciones jurídicas, desde el punto de vista del resultado.—No podemos, pues, conceder á este punto toda la importancia que creen otros poder darle. Pero mucho más importante es la cuestión relativa á la relación entre el capital y el trabajo en el proceso de la producción.

Aquí, el liberalismo económico, que alcanzó su punto culminante gracias á Ricardo, ha emitido el principio pernicioso de que la renta de la propiedad y el salario del trabajo tienen siempre intereses opuestos: cuanto más grande es el interés del capital, más reducido debe ser el producto del trabajo, y recíprocamente.

Esto equivale á transportar al campo económico la funesta concepción kantista del derecho. Según esta concepción, que es la de los antiguos, el derecho es considerado como algo no limitado en sí mismo, como algo que únicamente puede ser restringido y aminorado por otros derechos opuestos. Todos los derechos particulares serían, por consiguiente, rivales y enemigos, con lo que tendríamos en el campo del derecho la misma lucha de todos contra todos, tal como existía en el estado de naturaleza, al decir de Hobbes, Rousseau y Darwin, y con lo que sería imposible la solidaridad de todos los intereses y derechos.

Aunque todo el mundo vea á la primera ojeada, que, en esta afirmación irritante, que equivale á la ruina inevitable de toda unidad social, no se trata de la explicación económica del origen de los frutos por la producción, ni, por consiguiente, del origen de las rentas del capital, ni del sa-

lario del trabajo, sino de reivindicaciones jurídicas en la distribución de los resultados producidos en común, el socialismo se ha apoderado de este principio, y lo ha explotado de tal suerte, que, no sólo ha emocionado los corazones, sino que ha perturbado por completo las inteligencias.

Lo que, desde el punto de vista jurídico, debe ser considerado como un simple error fraudulento en la balanza entre las dos partes interesadas, se ha convertido ahora en peligro de revolución para toda la sociedad, desde que el principio ha pasado como una ley al campo económico. «Si esta ley de bronce del salario—dice Lassalle, el hábil inventor de frases de efecto,—es consecuencia necesaria del modo de producción capitalista, y ningún hombre razonable podrá ponerlo en duda,—tiene buen cuidado de añadir el astuto judío, á fin de que nadie se atreva á protestar contra ello,—evidente es que el trabajo no puede luchar contra el capital. Pero como todo el mundo debe comprender que semejante relación entre el capital y el trabajo no es admisible, puédese conjeturar que todo este sistema capitalista, de donde—agrega con calculada astucia—surgen necesariamente semejantes horrores, debe ser abolido».

Habría que desesperar de la inteligencia humana, si creyese uno que Lassalle, ó cualquier jefe del socialismo, no comprenden la falsedad de esta hipótesis, y, por consiguiente, de la conclusión. ¿Por qué los socialistas de salón, como los socialistas del periódico, de la pluma, de la palabra, ó los socialistas comisionistas, se han aferrado á esto de un modo tan tenaz, y se aferran todavía? Lo confiesan ahora cuando el medio ha producido su efecto: se han servido de medidas revolucionarias, porque, frente á las masas, era preciso algo tangible y visible.

«No convenían demostraciones sabias»,—dice Liebknecht. [1]—Por otra parte, ¿cómo un partido tendría pretensiones científicas,—en lo relativo á la honestidad, preferimos callarnos—cuando únicamente para excitar las pa-

(1) *Protokoll des Parteitages zu Halle*, 1890, 167.

siones, saca de quicio la discusión, y embrolla caprichosamente la cuestión, como se ha hecho aquí? Desde el punto de vista científico, el asunto no es de difícil solución, por lo menos para aquel que cree en la distinción entre el alma y el cuerpo, así como en su acción común.

Desde el punto de vista económico, es igualmente claro. Como ya lo hemos visto, está resuelto desde las primeras páginas de la Sagrada Escritura, [1] del mismo modo que lo está por la razón y por la experiencia cotidiana, que no varían desde hace millares de años. Dios ha creado la tierra, la ha dotado de ricos bienes y de fuerzas abundantes, para entregársela al hombre. Después creó á éste, dotóle de la virtud del trabajo y confióle este dominio. Sin la naturaleza, ningún trabajo proporcionaría nada al hombre. Sin trabajo, poca cosa le ofrecería la naturaleza; pero cuando ambos obran de concierto, hay lo suficiente para vivir. Así es como todo producto económico depende de la explotación de las fuerzas naturales por el trabajo, de la unión del capital y del trabajo.

Económicamente hablando, el trabajo y el capital tienen, pues, el mismo interés. Cuantos más éxitos obtenga el trabajo, más gana el capital. Si falta éste, se resiente de ello el trabajo.

Si esto es así, la cuestión legal es fácil de resolver. El beneficio completo no pertenece ni al capital solo, ni al trabajo solo, sino que los dos deben partir el resultado común de la producción común, en la medida de la actividad económica que cada uno haya desplegado.

El aspecto jurídico del reparto debe, pues, reglamentarse según el aspecto económico de la producción.

Que el derecho puede cambiarse con actos de violencia, es desgraciadamente demasiado cierto; pero ¿es qué la injusticia que se cometa en el reparto de los frutos cambia su producción? Probablemente mucho antes de Ricardo, la avaricia ó la bellaquería habían ya descubierto que tantos más beneficios obtendría el capitalista cuanto que más

(1) V. más arriba conf. XIV, 2; XV, 3, 9, 10.

retuviese del salario debido al obrero. Pero si antiguamente alguien hubiera querido deducir la aplicación utilitaria de que, en el trabajo y el capital, la producción ofrecía intereses y relaciones opuestos, se le hubiera respondido, ó que no sabía lo que decía, ó que evidentemente tenía interés en complicar una cosa tan sencilla.

4. Ni el trabajo solo, ni el capital solo son causa de la producción del valor; lo son ambos unidos.—Ahora bien, cuando las suposiciones están, deliberadamente ó por error, en contradicción con toda la naturaleza, las consecuencias han de estar forzosamente en oposición con la verdad. Ciertamente, no acusamos de torcer la cuestión á todos aquellos que, en esta materia, hacen más ó menos causa común con el socialismo. Lejos de nosotros semejante intención. Muchos proceden de buena fe, creyendo que esta es la única manera de dar al trabajo, con frecuencia perjudicado por el sistema actual del capitalismo, todo el derecho que le es debido. Pero el error es siempre error, y la injusticia no se cambia jamás en justicia, aunque se cometa en favor de los oprimidos. Por eso Dios ha prohibido expresamente, no sólo dañar al pobre en provecho del rico, sino perjudicar al rico por conmiseración para con el pobre. (1) Por lo contrario, muy difícil es absolver aquí á los socialistas del reproche de falta de sinceridad, porque poseen sin duda alguna suficiente habilidad de pensamiento para comprender las maniobras vejatorias de que se hacen culpables, al intentar probar que sólo al trabajo es debido el resultado total de la producción.

Pero nadie mejor que los socialistas pueden demostrarnos que el trabajo sin capital no produce valor alguno, por lo que no puede reivindicar para sí sólo todo el resultado de la producción. Y esto precisamente cuando quieren probar que el capital, no teniendo parte alguna en la producción de los valores, no debe entrar en el reparto del mismo.

Así es como la *Münchener Post* quiere demostrar—para servirnos de la *profunda sabiduría* socialista que emplea este periódico—que la propiedad es una categoría jurídica, y no económica. «El trabajo—dice—sólo es la única fuente de la riqueza, cuando se trata del hombre ó de la sociedad humana. Si se tratase únicamente de la producción natural, ocurriría lo contrario. Pero el hombre puede modificar las diferentes situaciones del mundo. Para que el trabajo beneficie el producto completo, es necesario abolir la propiedad y sus medios de producción, y particularmente la propiedad territorial». (1) Sería, pues, necesario empezar con un acto de violencia. Pero ¿cuál sería el resultado? Cualquier niño sabe que la producción total pertenece al que posee los medios de producción y trabaja, al que es capitalista y obrero. ¿Qué ocurrirá si se separa á los dos? Cualquier niño os dirá también que una parte pertenece al obrero, y otra al propietario de los medios de producción. Muy bien, hijo mío. Pero ¿y si este propietario es el mismo Estado socialista? En este caso, tendrá derecho á la porción debida al capitalista. ¿No será, pues, el obrero socialista el que reciba esta parte? No, esto no puede ser, porque también el Estado socialista debe poder hacer frente á sus gastos, y, por consiguiente, recibir su parte del producto. Y aunque careciese de necesidades, no podría darse esta parte al obrero, porque sólo tiene derecho á lo que ha ganado. Así razona la inteligencia de un niño.

De aquí que sea falso el razonamiento de Marx, cuando, en su crítica del Congreso demócrata socialista, proclama que este primer principio, á saber, que el trabajo es la fuente de toda riqueza, se encuentra en todos los abecedarios. (2) Si él entiende por éstos los del socialismo, lo admitimos; pero los de la inteligencia sana lo ignoran. Ésta acepta únicamente lo que Marx dijo con maravillosa claridad en el mismo sitio, esto es, que el trabajo no es la fuente—evidentemente quiso decir la única fuente—de toda riqueza; la

(1) Lev. XIX, 15.

(1) *Münchener Post*, 8 de Febrero de 1891.
(2) *Neue Zeit*, IX, 563. Blum, *Lügen der Socialdemokratie*, 49.

naturaleza, lo mismo que el trabajo, es la fuente de todos los valores de uso. [1]

5. El modo de producción capitalista es una ley económica natural. —Precisamente es verdadero lo contrario de lo que el socialismo ha enseñado hasta ahora, al pretender que la cuestión de la influencia del capital en la formación del valor, es simplemente una cuestión jurídica, y no económica.

En cuanto á la cuestión jurídica, es decir, á quién pertenecen los medios de producción, tiene tan poco que ver con aquélla, como la relación económica del capital y el trabajo con la cuestión de saber de dónde proviene, en los medios de producción, la razón jurídica de la propiedad. Que el capital se encuentre en manos de propietarios privados, ó que pertenezca á una sociedad ó al Estado, esto pertenece al dominio del derecho. Inutil es entrar en más detalles sobre este punto, después de haber demostrado que la institución actualmente existente de la propiedad particular, no puede cambiarse sin violación de lo que ha sido establecido por el derecho natural.

Pero la producción económica permanece la misma, se conserve ó no el orden actual. Del mismo modo, en el Estado social futuro, la parte que el trabajo tendrá en la producción del valor no será mayor que ahora, ni menor la del capital. Porque son estas relaciones económicas fundadas en la naturaleza de la producción, y ésta, no puede ser cambiada por nadie. Quizás se oriente más,—y quizás se oriente menos—el reparto de los valores producidos en favor del trabajo. Esto podría hacerse, porque, como repetidas veces lo hemos dicho, es una cuestión jurídica. Pero para esto no es necesario el reinado del socialismo. Basta con que imperen de nuevo los principios del derecho cristiano y del derecho natural.

Que las personas que están siempre dispuestas á censurarnos se convenzan bien de que nuestra insistencia por un reparto más justo y equitativo de los valores produci-

(1) *Neue Zeit*, IX, 563. Blum, *Ibid*, 49.

dos nada tiene que ver con el socialismo. Precisamente los verdaderos socialistas no quieren oir hablar de reparto, sino que lo quieren todo para ellos. Á consecuencia de una confusión extraña de ideas poco claras, quieren arrebatárselo todo al capital, lo mismo la existencia jurídica, que la influencia económica sobre la formación del valor. En su ansiedad por poder formar un Estado social en que únicamente el trabajo absorba el resultado total de la producción, se encolerizan contra el modo de producción capitalista, como dicen ordinariamente, cólera en la cual ni siquiera saben lo que quieren ni lo que no quieren. Fuera de lo que constituye para ellos el terror de los terrores, la policía secreta, no conocen nada que les inspire tanto horror y disgusto como la expresión que acabamos de citar, lo cual ciertamente es una nueva prueba del poder aterrador que ejercen sobre ellos las frases mal comprendidas.

Ciertamente, tienen razón en quejarse de que el capital les ha hecho daño durante mucho tiempo; pero querer por esto condenar al mismo capital, ó abolirlo, es tan extraño como si un niño encolerizado rompiese el cuchillo con que se cortó. El capital es y será siempre necesario para la producción y para la actividad económica, cualesquiera que sean las manos en que se encuentre. Esta es la razón por la cual ningún cambio en la constitución de la sociedad, ninguna transformación de la propiedad común, modificarán la producción, ó procurarán al trabajo una situación independiente por completo. Que se perfeccione la producción con la introducción de nuevos medios auxiliares, que se extirpen los abusos de que el obrero es víctima, que se proceda á un reparto más equitativo de los beneficios de las empresas; esto es lo que también deseamos nosotros, pero lo que no cambia ni cambiará jamás es la necesidad del capital y las relaciones solidarias entre el capital y el trabajo.

Hablar contra el modo de producción capitalista como tal, sería perder el tiempo. Trátase aquí, en efecto, de una ley económica natural, que no puede hacerse desaparecer

del mundo con petróleo ó dinamita, y menos con frases.

Estas frases insensatas y exageradas revolucionan á los pobres obreros contra una institución, cuyo aniquilamiento los arrastraría á ellos mismos á la ruina, y los aleja de aquellos que estarían dispuestos á consagrarse á su justa causa. Pero ¿cómo un hombre sensato podría hacer causa común con ellos, si basan todos sus esfuerzos para mejorar su situación en ideas fantásticas y sin consistencia? ¿Cómo un amigo de la justicia podría sostenerlos, si quieren cometer contra él esta misma injusticia de que se lamentan tan amargamente cuando son víctimas de ella? Que dejen, pues, en paz la organización económica jurídica y social, y muy pronto tendrán todo el mundo á su favor. Hay más corazones compasivos que laten por su causa de lo que ellos mismos se figuran; pero es necesario que les ofrezcan la posibilidad de ayudarles. No será esto difícil, por lo menos en la medida en que puede hacerse en este valle de lágrimas. La primera condición consiste en que acepten los consejos, porque no hay duda de que se puede llegar á un reparto más justo de lo que ellos mismos producen, hecho que se ha realizado varias veces en estos últimos tiempos, y todavía se hará por modo más ventajoso para ellos, si no se apartan del derecho ni piden nada contra las leyes naturales.

6. La naturaleza de la producción capitalista es siempre la misma.—El mismo ruego y la misma advertencia se aplican, no sólo á los socialistas, sino también á aquellos contra los cuales dirigen sus principales ataques, contra sus protectores de palabra y contra sus amigos. Nadie negará ya actualmente que los partidarios de la escuela liberal son muy culpables por haber sido causa, con las falsas opiniones que han difundido por el mundo, de que el socialismo, el más crédulo de sus discípulos, haya puesto en la hora presente en tal peligro al mundo. Que nadie busque el verdadero motivo de su nacimiento en hechos aislados, ó en millares de hechos. Como secta, el socialismo no se explica con esas pruebas innumerables que

Marx y Schippel nos ofrecen de la miseria de la clase obrera, ni por la dureza de las clases acomodadas. El que únicamente lo considere como reacción contra un trato opresor, no comprende su verdadera significación. Por su naturaleza, es el socialismo una falsa doctrina que debe ser considerada, no como la antítesis de la filosofía liberal que le ha precedido, sino como su completo desenvolvimiento. Así como cada doctrina social particular proviene del liberalismo, así también ocurre con la concepción económica en que se apoya todo el sistema. Cree el socialismo que es posible transformar la relación entre el capital y el trabajo, de suerte tal, que el trabajo absorba toda la producción. Doctrina es esta que ha tomado del liberalismo, con la única diferencia de que éste aplica el principio en favor del capital. Pero ambos parten de la hipótesis errónea de que es posible transformar artificialmente la naturaleza de la producción económica, ó que la civilización humana puede por lo menos hacer tales progresos que emprenda por sí misma otra marcha.

Sobre esta funesta ilusión descansan todos estos motivos aparentes con que se atacan, hace ya mucho tiempo, las antiguas doctrinas del Cristianismo sobre el derecho y la naturaleza, sobre el capital, el interés, el dinero y la producción, y los nuevos dogmas han justificado todos los cambios realizados en nuestros medios de adquisición. Mientras que estas pruebas ilusorias hablaron en favor del capital, ó mejor, del dinero, fué completamente inútil elevar la voz contra ellas. Mientras que, en las cuestiones económicas, se nos oponía casi siempre el silencio allí donde invocábamos el derecho y la moral con relación á la oferta, á la demanda y á la concurrencia, en una palabra, á las leyes naturales, hacíase una excepción desde que osábamos sostener que la ley natural sobre la producción del valor no admitía cambio alguno, diciendo que era esto una verdadera irrisión para el progreso maravilloso de los tiempos modernos. En efecto, gracias á ellos, de tal modo ha cambiado la producción, que ahora somos capaces de

hacer chocolate con ladrillos y vino con anilina; y sobre todo—¡esto si que es admirable!—hemos convertido en el más productivo de todos los objetos al dinero, al cual los sombríos tiempos antiguos habían considerado como absolutamente improductivo. Así, pues, lo mejor que podíamos hacer era reducirnos al silencio, y no poner trabas, con viejas teorías, á la marcha victoriosa del capital; por otra parte, esto no hubiese servido más que para hacer su triunfo más glorioso.

Pues bien, este triunfo ha durado mucho tiempo, y los tesoros de toda la tierra han sido brutalmente encadenados á él. Pero he aquí que en el mismo momento en que toca á su fin, amenaza con degenerar en una derrota inaudita. En Roma, cuando el triunfador subía al Capitolio, eran conducidos los prisioneros á la prisión Mamertina; y cuando en la cima de la colina ofrecía el triunfador sobre el altar de Júpiter el sacrificio solemne, abajo corría la sangre de las víctimas encadenadas. Ahora, casi parece que el vencedor va á sufrir la suerte del vencido, y que el gran cortejo triunfal del dinero acabará en horrible sacrificio. En todo caso, ya ha transformado su victoria en una derrota moral general. No se quebrantan impunemente las leyes inmutables de Dios y de la naturaleza. De todo corazón deseamos que esta derrota no pase más adelante, ni llegue al castigo terrible. El capital se ha atraído ya un perjuicio inmenso al seguir las doctrinas modernas, castigo que debería bastarle. En suma, el provecho del mundo consiste en que se enmiende el culpable, y tanto más podría hacerlo, cuanto que ha podido aprender á ser prudente á sus propias costas, y saber que el modo de producción capitalista permanece siempre el mismo, no obstante todas las mejoras particulares y externas que puedan aportársele.

7. Doctrina de la Iglesia sobre el modo de producción capitalista.—Ahora bien, si las bases fundamentales de la producción económica no son susceptibles de cambio, tampoco lo son los principios sobre la naturaleza de la producción, es decir, los principios sobre el capital, el dinero, el interés y la usura.

Con frecuencia se cree hacer al Cristianismo ¡Dios sabe qué servicio de samaritano!, cuando se procura excusar bien ó mal á la Iglesia á causa de su doctrina sobre el interés y la usura. No tenemos motivo alguno para dudar de la sinceridad, de la benevolencia y de la verdadera compasión de los que intentan contener agresiones hostiles con la explicación que ordinariamente dan, de que no se han de juzgar los tiempos antiguos según los medios de adquisición del nuestro, pues son muy diferentes. Y piensan que si antiguamente hubiesen sospechado la facilidad con que podemos ahora hacer circular nuestro dinero y el desarrollo grandioso, inaudito, de nuestra situación moral y económica, la Iglesia no hubiera ciertamente emitido nunca esas opiniones desdichadas que tantos enemigos le han proporcionado. Preciso es entender estas opiniones según el espíritu de la época que las vió nacer. Así considerada esta doctrina, es perfectamente justificable; pero hoy es absolutamente insostenible. Por otra parte, la Iglesia misma ha renunciado á ella, y ya no nos la impone. Así hablan estos apologistas.

De ellos podría decir también la Iglesia: «¡Valiente consuelo me proporcionáis! ¿Creéis, pues, que Dios tiene necesidad de vuestras mentiras, para que le imputéis vuestras astucias? ¿Es que le queréis sustituir para juzgar en su lugar?» [1] En verdad que es un ejemplo peligroso el que los propios defensores de la Iglesia no concedan á sus doctrinas más que un valor temporal limitado. ¿Qué hay todavía duradero, y qué hay todavía cierto, si se sacan los dogmas de la fe cristiana exclusivamente de hipótesis históricas amañadas, para servirse de ellas á capricho, hipótesis que, por otra parte, no pueden ser más contrarias á la historia? ¿Qué diferencia hay entre esta defensa de la Iglesia y esa historia de los dogmas, esa crítica histórica, con que el protestantismo moderno, de tal

(1) Job. XVI, 2; XIII, 7, 8.

modo destila el vino del símbolo y lo mezcla con tantos elementos conformes al gusto de la época, que sólo queda de él un brebaje insípido?

Pero lo más extraño es oir ensalzar en todas partes ese maravilloso desarrollo de la vida social. Primeramente, todo son lamentaciones sobre la intolerable situación en que vivimos; pero apenas habla uno de la doctrina de la Iglesia, cuando todo se cambia en himnos para celebrar el grandioso desarrollo de la época presente. Pues bien, la Iglesia no debe apartarse de su antigua doctrina, si basta pensar en ella para extirpar toda miseria social, y cambiar al instante en panegiristas entusiastas de nuestra situación á los más encarnizados detractores de ésta. Creemos que si hay algo que suene mal en esta crítica de la doctrina de la Iglesia, y si algo es eficaz para mejor disponer en su favor, es precisamente toda esa algazara que se hace en torno del esplendor de nuestra situación social. Conocemos á aquellos que la encuentran incomparable; pero si ven en la enseñanza de la Iglesia un obstáculo á la realización de su ideal, esto es ya para ella una recomendación, en manera alguna despreciable, del dogma.

Digamos de una vez para siempre que la doctrina de la Iglesia sobre el interés y la usura está muy por encima de todas las situaciones económicas de los tiempos antiguos y modernos. Acabamos de convencernos de que, hecha abstracción de la abolición de los abusos y del mejoramiento en los medios de adquisición, las bases fundamentales de la formación del valor no pueden cambiar nunca. Sabemos que poseemos hoy medios de adquisición desconocidos antiguamente, así como también sabemos que estos medios tienen su aspecto defectuoso, así como no ignoramos que antiguamente existían en la adquisición muchos auxilios y preservativos que ya no tenemos hoy. Pero ninguno de los que conozcan la situación antigua y moderna nos censurará, si sostenemos que, bien pesado y medido todo, la situación antigua era muy poco inferior á la moderna.

Sin duda que el que se representa los tiempos antiguos

con colores horribles, y piensa con Bastiat que, para comprarse un vestido que hoy cuesta el salario de veinte jornales, un obrero del tiempo de Lutero hubiera debido trabajar de 300 á 400 días, [1] moverá la cabeza con incredulidad. Que dude cuanto quiera; sus motivos tendrá para ello. Pero semejante ignorancia sólo inspira compasión. Con semejantes espantajos no se nos aterra hoy día: desde que hemos aprendido á estudiar la verdadera historia, nos quedamos muy fríos con relación á semejantes fantásticos relatos, casi tan fríos como nuestros mismos antepasados. Al declinar la Edad Media, hubo también, como Hugo de Trimberg nos refiere, [2] niños de espíritu tan precoz, que, cuando lograban comerse un huevo en su primera escapatoria, se figuraban que ya les salían alas en la espalda. Empezaban entonces á mirar con compasión á su padre, que tan penosamente andaba encorvado sobre la tierra; pero el padre perdonaba al boquirrubio, y se contentaba con decirle, en su inagotable buen humor: «Aunque se pongan mil cluecas sobre un huevo, no lograrán empollarlo en ocho días». [3] Nuestros padres quizás no hubieran respondido con otra cosa que con algunos de estos proverbios á todos nuestros sublimes discursos sobre los medios de adquisición recientemente descubiertos.

Estas antiguas máximas tienen con frecuencia un sonido muy prosaico. Sin embargo, entrañan más economía política sana, que muchos gruesos volúmenes. Hoy nos alabamos de hacer producir al dinero resultados inauditos otras veces. Pero trasladémonos á los tiempos antiguos; supongamos que nos hallamos en presencia de nuestros padres con esta sabiduría, y que se presenta un negociante de antaño, el cual, ciertamente también sabía emplear el dinero, un Fugger ó un Welser, por ejemplo; seguro estoy de que, en su filosofía, nos preguntaría sencillamente sonriendo: «¿Es que entre vosotros los pinos dan tortillas en lu-

(1) Bastiat, *Harmonies*, Chap. VIII.
(2) VII vol. Conf. XVI, 1.
(3) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (1819, XX, I, 28).

gar de piñas? ¿Es que entre vosotros las gallinas ponen huevos de cien yemas? ¿Habéis descubierto el arte de producir polluelos con huevos no puestos por gallinas?¿ Es que entre vosotros el trigo da tres cosechas al año?»

Francamente, ¿no nos avergonzaríamos en su presencia? Al expresarse así, ¿no hubiera expuesto el concepto exacto de la formación del valor, en tanto que nosotros, con nuestras expresiones sabias, nebulosas, no hacemos más que obscurecer el verdadero aspecto de la cuestión? ¿En qué pueden hacernos más ricos todos los medios de comercio y de cambio, los establecimientos de crédito, los bancos, las concurrencias, las libertades, las bolsas, si las fuentes de producción en que buscamos los medios de transacción, es decir, la naturaleza y el trabajo, permanecen siempre las mismas? Poseemos ferrocarriles, máquinas, vapores y fábricas en cantidad innumerable, quizás demasiadas; con nuestra fortuna de papel, con el crédito y los empréstitos, nos enorgullecemos tanto, que nuestros padres se harían cruces; nos hinchamos de orgullo con nuestro dinero, del cual no sabemos qué hacer, y con la ganancia colosal que obtenemos de nuestras deudas. Pero, cosa extraña, en todos los libros que he leído, no recuerdo haber encontrado nunca la única frase de que deberíamos enorgullecernos, la única que pondría remedio á todo, á saber: «Tenemos más pan que nuestros padres». El optimismo más ilimitado no se atrevería á pronunciarla, y de aquí mi temor de que, con nuestros discursos huecos sobre el progreso y la riqueza, podamos con mucha dificultad compararnos con los antiguos, los cuales, con su sentido práctico, nos vencen, con esta corta frase, en la práctica de la vida: «¿Vive el hombre de lo superfluo?» (1) «¿Y vosotros—nos dirían—queréis vivir de dinero, ó aun de simples valores? Pues bien, tened entendido que el pan es bueno para comer en todas partes; lo importante es tenerlo.» (2) Los antiguos, por lo

(1) Kœrte, *Sprichwœrter der Deutschen*, (2) 5307.
(2) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, II, 272, N. 494.

menos, tenían pan, nadie lo negará; y es de presumir que se lo comiesen. No tratamos ahora de si nosotros lo comemos mejor que ellos; pero lo que sí es cierto es que debe producirse en todas partes. Ahora bien, precisamente el punto en que crece más es aquel en que más se le cultiva. Por lo menos, así ocurría en los tiempos en que la doctrina de la Iglesia sobre el interés y la fe cristiana dominaban al mundo. Sólo este hecho ha originado la doctrina de la Iglesia.

Así, pues, no debe considerarse esta doctrina como luminoso reflejo de las desdichadas situaciones económicas que en otros tiempos se imputaban á la Edad Media. Por otra parte, nos mostraríamos muy reconocidos á quien quisiera dilatar nuestro horizonte científico, escuchando una plegaria que hace tiempo hacemos, la de indicarnos un solo doctor de la Iglesia que haya amplificado ó fundado el dogma cristiano en las relaciones económicas de su época. Por defectuosos que sean nuestros conocimientos escolásticos, nos atrevemos á dudar de semejante posibilidad. En todo caso, esperamos la prueba en contrario; pero, aunque se encontrase, nada se habría probado contra el dogma, ya que, aunque una doctrina de la Iglesia sea falsa ó débilmente motivada por un doctor, no deja de ser lo que es, es decir, una verdad inquebrantable é inmutable, por encima de las probabilidades ó casualidades del tiempo.

Este es el caso actual. No es ciertamente una hipótesis económica, en desuso hoy, ó que ya era falsa en su origen, lo que ha dado nacimiento á la doctrina de la Iglesia; ni tampoco la crean, ó cambian algo de ella, las manipulaciones económicas, las diestras maniobras de banca, ó las relaciones externas de transacciones comerciales, sino únicamente la base inmutable, eterna, de la Revelación divina y del derecho natural; sólo la concepción del capital y de la formación del valor verdaderamente admisible desde el punto de vista filosófico, jurídico y teológico, forman su punto de partida y su escudo eterno.

8. Razón de las diferentes maneras de obrar de la Iglesia en esta materia.—¡Atrás, pues, esas defensas incompletas que, para salvar á la Iglesia, sacrifican su fe. La Iglesia no tiene necesidad de excusas, ni acepta compasión de nadie, sino que quiere que se profese abiertamente su doctrina y que se reconozca sinceramente que, también, bajo este concepto, ha sabido preservar de la vergüenza y del error, á la verdad eternamente inmutable, garantizando así en su seno la salvación de la sociedad, cosas ambas que ha sabido defender siempre con el mayor celo. Para hacer resaltar la verdad, expresó antiguamente sus doctrinas del modo más decisivo; y si en estos últimos años ha usado de reserva y de contemplaciones, ha sido debido, no á que haya cambiado sus doctrinas, pues jamás podría hacerlo aunque quisiera, sino á que no quería perturbar más aquellos tiempos de disolución general en que se transformaban todas las relaciones sociales, con lo que se asemejaba así al caudillo que espera que cese la sobreexcitación del ejército en derrota, y sólo da sus órdenes cuando sus soldados están en disposición de comprenderlas y ejecutarlas. Por la misma consideración, muchos defensores de la Iglesia han creído deber observar una condescendencia aparente con relación á las usurpaciones del capital. Su intención no era ciertamente hablar en favor de la usura, pero se han visto impulsados á ello por temor á ser un obstáculo á un nuevo medio de adquisición, á un progreso quizás posible en la producción. En las épocas difíciles, han obrado según el principio siguiente; «El prudente se calla, porque los días son malos». [1]

Más que probable es que aquellos tiempos, en que toda palabra era inútil *a priori*, y corría el riesgo de agravar el mal, no volverán más. Las consecuencias de sus principios han hecho más atento al mundo á las palabras de la verdad. De aquí que, en adelante, debamos decir toda esta verdad sin restricción alguna, á fin de que los espíritus y los corazones estén mejor dispuestos, cuando la Iglesia,

(1) Amos V, 13.

maestra de la verdad, encuentre el momento oportuno para elevar su voz sobre este punto, con tanta fuerza y decisión como lo ha hecho otras veces en los antiguos tiempos.

APÉNDICE

DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE EL CAPITAL, EL INTERÉS Y LA USURA

1. De dónde proviene la oposición á esta doctrina y la dificultad de comprenderla.—La cuestión social ofrece muchos asuntos que no son menos importantes que el del capital; pero, excepto la bebida, ninguno despierta más enconadas pasiones que éste. De aquí que no nos asombremos, si en ninguna otra parte encontramos tantas luchas y contradicciones como aquí. No parece sino que se concentran en él todo el encarnizamiento y todas las divisiones de que es teatro la sociedad. Esto es lo que hace de él una cuestión tan importante.

No queremos decir con esto que, propiamente hablando, sea la cuestión por excelencia. Lejos de ello, no es más que la aplicación de pricipios que ya hemos sentado; pero es más importante que todas las demás, porque resulta de ella la importancia de muchos de estos principios, con tanta claridad, que solamente en ella podemos encontrar materia á propósito para un ensayo de reforma social según las ideas cristianas. La cuestión del capital es, en efecto, la piedra de toque en que se reconoce la adhesión á las doctrinas de la Iglesia, las únicas que queremos demostrar aquí con toda la fidelidad de que somos capaces.

En sí misma, esta cuestión no es tan embrollada como se cree; lo que la hace difícil, es la variedad increíble de opiniones y de expresiones á ella referentes, así como la múltiple manera de explicarlas.

Quizás en ninguna parte se vengue más amargamente que aquí esa especie de terror que experimenta el mundo

con relación á todas las fórmulas de la filosofía, de la teología y de la jurisprudencia, fórmulas consagradas por la razón y por la necesidad de la lógica, así como por la práctica de dos mil años. ¡Cuántos jóvenes, que jamás han saludado á un escolástico, y que jamás han intentado penetrar profundamente los principios, tan bien pulidos y cristalizados, de la jurisprudencia y de la teología, se figuran pisotear el pasado y el presente, cuando han hollado las expresiones propias del derecho y de la moral, como un revoltijo escolástico, con el que no se sabe qué hacer! Pues bien, no es posible prescindir ni un momento de estas fórmulas y de estas distinciones, que se creen inútiles, desde que se aventura uno en nuestro dominio. Y por lo mismo que no se conocen ni se quieren aceptar estas antiguas fórmulas, fruto del trabajo intelectual de gran número de generaciones de inteligencia sutil, y únicas que son exactas, se han inventado otras nuevas, cuya sola ventaja consiste en que no se armonizan con las antiguas. Ninguna de estas nuevas, como carecen de valor general, natural es que no puedan tener acepción general. Así es como cada uno inventa su propia terminología, y así es como cada día vemos nacer nuevas expresiones de esta especie. Para una expresión escolástica, tenemos ahora cinco ó seis nuevas, todas más bárbaras y mucho menos precisas que las antiguas.

Pero lo que hay de más enojoso en esto, es que, aun las expresiones que todavía se emplean generalmente, son comprendidas de distinto modo, según las personas que de ellas se sirven. (1) Así, unos distinguen entre valor en uso y valor en cambio, en tanto que otros rechazan por completo esta distinción. Unos consideran el valor en uso como el valor que una cosa tiene para el uso personal, y el valor en cambio, como el valor que se le asigna en el

(1) Rœsler, *Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirschaftstheorie*, 1 y sig. Cf. Un copioso resumen de las diferentes opiniones en Antoine, *Economie Sociale* (2) 272 y sig.; *Handwörterbuch der Staatswissenschaft.*, VII, (2), 745 y sig.; Elster, *Wörterbuch der Volkswirschaft*, II, 881 y sig.; Schönberg, *Handbuch der politischen Okonomie*, I (3), 138 y sig.

mercado público, en tanto que otros entienden por valor en uso el valor que se añade artificialmente á una cosa por el uso ó por el trabajo, y por valor en cambio, el valor de la cosa que uno cambia por otra para su propio uso; unos toman el valor en cambio en el sentido de valor de trueque, mientras que otros lo consideran como sinónimo de valor conmutativo. Así, todos se sirven de las mismas palabras, pero les dan una significación completamente opuesta. Y lo mismo ocurre en casi todas las cuestiones. Ante semejante disparidad de términos y de ideas, toda comprensión y toda acción de conjunto desaparecen como en Babel. Si no vuelven á imperar la unidad y la fijeza, todos los esfuerzos para esclarecer las cuestiones más difíciles serán tiempo perdido y fuerzas gastadas en vano.

2. Idea del valor en su doble significación.—Lo primero sobre lo cual debemos ponernos de acuerdo es sobre el sentido de las palabras *bien* y *valor*. Estas ideas aparecen constantemente la una al lado de la otra, pero de tal modo que se las puede distinguir fácilmente. ¿Qué valor tiene este bien? ¿Por qué este bien tiene tal valor? ¿Cómo puede darse á este bien mayor valor? Estas cuestiones y otras semejantes demuestran cuán de cerca se tocan las dos ideas, y cómo no significan, sin embargo, una sola y misma cosa.

El bien es la base fundamental; el valor se apoya en el bien. Podemos, pues, servirnos, en lugar de la expresión *bien*, de la expresión sinónima *objeto de valor*. El valor surge del objeto de valor, y, por decirlo así, debe, en primer lugar, ser extraído de éste.

Por *bien*, ó, como ordinariamente decimos, *bien temporal*, entendemos toda cosa material que un individuo puede apropiarse como objeto de uso ó de usufructo, y capaz de constituir una posesión particular. (1) Nadie incluirá en los bienes temporales las cosas comunes, como el aire y la luz; sólo lo que es capaz de constituir una posesión parti-

(1) *Dig.*, 37, 1, l. 1; l. 3, § 2; 50, 16, l. 39, § 1; l. 49, Cicero, *Parad.*, 1, 1; *Famil.*, 13, 30. Cf. August. *Sermo* 157, 5; 177, 8; *De doctrina christ.*, 1, 4.

cular lleva este nombre. Esto supuesto, no es difícil encontrar las relaciones que existen entre el bien y el valor. Uno, por ejemplo, posee en su prado una fuente, la cual, no sólo da agua no potable, sino que impide crecer la yerba, ó produce una yerba que no puede comer el ganado. Evidentemente, es esto un bien sin valor para él, y hasta se enfadaría con nosotros si le diésemos el nombre de bien. Pero he aquí que otro le demuestra que esta agua tiene propiedades muy salutíferas, y le enseña el modo de cultivar cierta planta en dicho prado. Al punto empieza el *bien* á tener *valor* á sus ojos. Al bien, se añade la ciencia de saber utilizarlo, la capacidad de emplearlo y de gozar de él, y esto es lo que le da un valor real. Como objeto de valor, el bien no tenía más que la capacidad del valor, pero la capacidad del empleo le da la realidad del valor.

El valor es, pues, el grado de utilidad más ó menos grande que un objeto de valor material, ó un bien, proporciona en realidad por el uso que de él se hace.

Pero es evidente que el posesor tasará el valor de esta planta muy diferentemente, según que el método de cultivo que se le ha indicado le dé una raíz sabrosa propia para comer, ó bien una flor, ó un fruto, cuya naturaleza tintórea, ó su virtud medicinal, le ponga en la posibilidad de hacer de él un objeto de comercio. En el primer caso, saca únicamente del bien lo que le hace falta para satisfacer su propia necesidad y lo que gasta en la explotación, pero, en el segundo caso, obtiene un provecho duradero.

Pongamos otro ejemplo, ya que éste sólo explica suficientemente la cuestión en uno de sus aspectos. He aquí uno que acaba de entrar en posesión de la herencia de un pariente. Llega un corredor de fincas, y le dice:—«Os compro esta propiedad. ¿Cuánto vale?»—«Está evaluada—contesta el heredero—en 10.000 francos, y aquí para los dos, los vale, pero no la doy por esa cantidad».—En el intervalo, entra un recaudador, reclamando 1.000 francos por derechos de sucesión.—«Pero, por el amor de Dios,—exclama el propietario consternado—toda la propiedad no

vale 1.000 francos; y, además, al aceptarla, me he cargado de tantas deudas, que me tendré por muy dichoso, si me renta cada año 250 francos, con lo que pierdo por adelantado el valor de cuatro años completos».

Evidentemente, son éstas dos nociones y dos estimaciones del valor completamente diferentes. (1) Según que el bien es concebido como base de una utilidad siempre fija, que no varía, ó como base de una utilidad móvil, variable, creciendo siempre, capaz de ser renovada ó repetida, resultan dos maneras completamente diferentes de concebir la palabra *valor*. Comprendemos el valor en el primer sentido, cuando lo consideramos como un lazo, un intermediario, ó una igualación entre dos propietarios, ó entre el principio y el fin de la posesión ó de la explotación; y tiene el segundo sentido, cuando el bien es considerado como medio capaz de favorecer la adquisición, como base de acrecentamiento de su utilidad y de toda especie de actividad económica emprendida con él. Uno es el valor de un objeto como materia destinada á ser consumida, ó á formar el punto de partida de un trabajo cualquiera, y otro es el valor de este objeto, cuando, con este trabajo, ha tomado una nueva forma ó recibido una perfección. El que ha cultivado un prado, no le atribuirá el valor que tenía cuando era baldío. Tampoco ningún obrero—porque también en el trabajo se hace la misma distinción—querrá dar por el mismo valor que le ha costado el producto de su trabajo ó la aplicación de su potencia de trabajo. Fácil es comprender que tasa su valor de modo muy diferente, según que calcule el bien que el trabajo ha consumido, ó el bien que él mismo ha realizado.

La cuestión del valor de un bien ó de un trabajo, es, pues, siempre equívoca, ya que significa, ó bien el valor que hay en el trabajo, en la propiedad, ó bien el valor que puede producir la propiedad y el trabajo. Saber lo que el trabajo y la propiedad han consumido en su producción,

(1) Cf. Aristot., *Pol.*, 1, 3 (9), 11 y sig.; *Eth.*, 5, 7 (10), 5, 6. Thomas, *Eth.*, l. 5, *lect.* 12, *h.*

y saber lo que realizarán en lo porvenir como novedad y exceso, son dos cuestiones que difieren completamente, y que es preciso separar. La respuesta á la primera nos hace concebir el valor como algo terminado, muerto, invariable; la respuesta á la segunda nos la representa como una cosa en vías de formación, viviente, variable.

De tal modo es natural esta distinción, que es conocida desde los tiempos más antiguos. Aristóteles la explicó ya con suma claridad, y el derecho romano la admitió igualmente, sin conocer la opinión de Aristóteles. También la Edad Media se adhirió á ella por modo inquebrantable. El lenguaje usado durante tanto tiempo por la teología y la jurisprudencia es tan preciso y tan difícil de reemplazar, que no tenemos motivo alguno para apartarnos de él.

Todo derecho,—¿pero acaso tenemos aquí necesidad del derecho?—toda idea proveniente de la razón, distingue, en el empleo de un bien, un uso que es al propio tiempo consumo, y un uso que puede separarse del consumo del bien. (1)

Hay ciertos objetos de los que uno no puede servirse más que una vez, porque dejan de existir con el primero y único uso que de ellos se hace. (2) Desígnalos el derecho con el nombre de bienes que consisten en número, peso y medida, (3) ó, más exactamente, con el nombre de cosas que cesan de existir inmediatamente por el uso, de cosas cuyo uso consiste en el consumo. (4) Tales son los alimentos, las bebidas, si sirven para su fin natural, y parti-

(1) Esta distinción se encuentra ya en Aristóteles: Ἐστι τῶν μέν ἔσχατον ἡ Χρῆσις... καὶ οὐδέν γίγνεται παρά ταύτην ἕτερον..., ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρά τὴν οἰκοδόμησιν (*Metaphys.*, 8, 8, 9). Y á propósito del dinero, dice: Χρῆσισ δ'εἶναι δοκεῖ χρημάτων δαπάνη καὶ δόσις (*Eth.*, 4, 1, 7).

(2) Res quarum *usus* est ipsarum rerum *consumptio*. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1; a. 2, ad 2; a. 3.

(3) *Dig.*, 12, 1, l. 2, § 1. De aquí la expresión: *cosa de cantidad (Quantitätssache)*. Por lo demás, esta expresión y la expresión aún más frecuente (¿inventada por Zasius?) *de cosas fungibles*, aunque ordinariamente sean facticias, no concuerdan por completo con la expresión *cosa de consumo*.

(4) Quæ ipso usu consumuntur (*Dig.*, 7, 5, tit. *Inst.*, 2, 4, 2), quæ sunt in abusu, quæ in abusu consistunt (*Dig.*, 7, 5, l. 5, § 2). Cómo Millot (*Que faut-il faire pour le peuple?*, 23, n. 1) llega á la extraña interpretación que me imputa, es para mí incomprensible. Debe haber error en esto.

cularmente el dinero, como lo probaremos más exactamente después.

Todas las demás cosas son tales que, en ellas, el uso puede ser separado del consumo, [1] pero que millares de veces también los dos tienen lugar á la vez. [2] Asi puédese emplear la madera para la construcción, las patatas para simiente, pero con más frecuencia aún nos servimos de la madera para hacer fuego y de las patatas como alimento. En este último caso, el uso y el consumo. nò son más que una sola y misma cosa. Pero, en el primero, el uso es distinto del consumo, y aquí hay que distinguir el valor que la cosa toma para el uso, del valor que tiene para el consumo. El valor que tiene para el consumo es el valor fundamental, el valor que contiene en sí misma, el valor que ha consumido, como acabamos de decir, el valor de origen, el valor de compra, el valor natural.

Pero el valor que tiene para el uso sin el consumo es un exceso de valor; es el valor convencional, el valor comercial, ó el valor que tiene en razón al trabajo que ha costado.

Como todas las doctrinas sobre las transacciones y las relaciones comerciales se reducen siempre, en teología, como en jurisprudencia, á estas expresiones, en adelante, y para evitar todo equívoco, daremos al valor tomado en el primer sentido el nombre de valor de consumo, y al valor tomado en el segundo sentido, es decir, al valor comercial, el nombre de valor de uso.

Claro está que las cosas que no admiten un uso distinto del consumo no tienen doble valor, sino únicamente el valor de consumo. No hay necesidad de explicar que una sola y misma cosa puede tener un valor diferente, según

(1) Quorum usus non est ipsa rei consumptio (Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1; a. 3). Cf. *Dig.*, 7, 5, l. 6; 7, 8, l. 14, § 1; 7, 1, l. 42.

(2) Hay que tener cuidado de notar aquí que muchas cosas tienen, por su *naturaleza*, un *valor de uso* especial, pero sólo ofrecen á muchos hombres un *valor de consumo*. Así, un piano ganado por un campesino en una lotería, sólo tiene para él un *valor de consumo*, en tanto que lo tiene *de uso* para un profesor de piano.

que es considerada bajo diferentes relaciones. Para el curtidor, la piel en bruto tiene un valor de consumo, y la piel que ha trabajado para convertirla en cuero tiene un valor de uso. Pero el mismo cuero curtido tiene para el encuadernador ó el zapatero un valor de consumo, y se convierte para ellos en valor de uso por el trabajo de que ha sido objeto, al transformarla en encuadernaciones ó zapatos destinados al comercio.

Así, pues, la objeción de que no hay valor natural, sino que todo valor contiene en sí un valor de uso, es exacta, pero en nada cambia la exactitud de la distinción. Porque, de que un valor considerado bajo otra relación sea un valor de uso, en nada impide que, considerado bajo otro concepto, pueda ser tomado como sirviendo de base sólida, independiente, á un valor de uso más elevado, convirtiéndose, por consiguiente, en valor de consumo. Así, en el sorites, la última proposición de la primera conclusión se convierte en primera proposición de la segunda conclusión; y así también, el capitán es propuesto al soldado como superior, pero subordinado al coronel como inferior.

3. Idea de la productividad económica. — Ahora bien, la cuestión que proponemos consiste en saber cómo un valor de uso resulta del valor de consumo. El sentido de esta cuestión no consiste naturalmente en saber cómo podríamos obtener un valor de uso de un bien consumido. En esto precisamente consiste la maldad de la usura. Su significación, por lo contrario, es la siguiente: ¿Á qué debe atribuirse que un bien adquiera un valor más elevado si se hace uso de él, que no si se le consume? Esto nos conduce á la gran cuestión tan discutida de la productividad, es decir, cómo se ha originado el valor de uso, ó, como se dice con frecuencia más brevemente, á la cuestión de la producción del valor. [1]

Antes de responder á esta cuestión, oportuno será de-

(1) Observemos de una vez para siempre que en la expresión *producción del valor*, la idea de *valor* sólo puede tener, según la naturaleza de la cosa, un *valor de uso*.

terminar con exactitud las expresiones *productibilidad*, *productividad* ó *producto*. La deficiencia de nuestros idiomas es precisamente la causa de que, en esta materia, tantas oscuridades y contradicciones hayan impedido la solución de la dificultad. Nos servimos siempre de una misma palabra, y olvidamos las diferentes significaciones en que la empleamos. Así se explica que pregunte uno si la naturaleza es productiva, y otro si el trabajo es fructífero. El primero contesta afirmativamente á su pregunta con tanta firmeza como lo niega el segundo; éste hace lo mismo, y ninguno de ellos ve que su adversario tiene tanta razon como él. Porque el primero concibe, sin darse cuenta de ello, la palabra productivo en el sentido de capacidad de producción, ó como *productible*, y el segundo comprende la palabra fructífero como *productividad* real, efectiva, y por consiguiente, en el sentido de que da frutos ó los produce.

Se evitarían numerosas confusiones, y nos ahorraríamos vanas discusiones, si se distinguiese siempre con exactitud entre productible y productivo, ó entre capacidad de producción y producción real. Aquí tomamos la idea de productibilidad como sinónima de capacidad de producción, y la oponemos á la producción, al rendimiento que resulta de una ganancia efectiva. Así, pues, según esto, la productibilidad ó la capacidad de producción es la virtud que tiene un bien de proporcionar valores de uso, y la producción ó la productividad es el valor de uso efectivo, real, que uno saca de un bien. [1]

La cuestión de saber si un bien es productible, capaz de producción, significa, pues, lo siguiente: ¿Es de tal naturaleza el bien que nos dé la posibilidad de servirnos del fruto que ha producido sin que el bien se destruya? En otros términos: ¿Puede uno separar, en el bien, el fruto del tronco, de suerte tal, que el bien, después de habernos apropiado el fruto, continúe siendo por naturaleza propiedad del poseSor actual, y que éste pueda tener como propio el bien como tal, y el fruto como tal, separado, y simultaneamente el uno al lado del otro, como puede ocurrir con los frutos del árbol ó del campo, y el campo ó el árbol mismo? Como se ve, el sentido es el mismo que el de la expresión más jurídica, á saber: la productibilidad de un bien es su capacidad para proporcionar un valor de uso que no es su valor de consumo, ó la propiedad de hacer posible un uso, por el cual, el bien, como tal, no se consume, es decir, no se pierde para aquel que hace uso de él como precio del uso, ó no cesa de ser propiedad suya.

(1) Cf. *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, (2), II, 1302.

La productividad es, pues, la capacidad que tiene una cosa de convertirse en objeto de un derecho de goce; en una palabra, la capacidad de posesión y uso, la capacidad de usufructo, la capacidad de uso completo. Porque el uso completo, el uso de goce, ó el usufructo, *ususfructus*, se distingue del simple uso ó del simple empleo, del *nudus usus*, en que éste únicamente hace posible la posesión de la cosa sin el fruto que de ella se separa, todo lo más, la satisfacción de la propia necesidad, [1] en tanto que aquél permite el uso y el goce de todo el producto, pero de tal suerte que, á la vez, subsiste la misma cosa no consumida é intacta. [2] El derecho de usufructo es, pues, más que la simple utilidad, y ésta es menos que aquél. [3] El derecho de utilidad puede existir sin el derecho de usufructo, así como la capacidad de la simple utilidad, sin la capacidad de usufructo, puede existir también, pero no recíprocamente. En el derecho de usufructo está comprendido el derecho de utilidad, y en la capacidad de usufructo está comprendida también la simple capacidad de utilidad; pero allí donde se encuentre únicamente la simple capacidad de utilidad, allí está excluída la capacidad de usufructo. [4] De donde resulta que toda utilidad de un bien no es el uso completo de este bien. Este último, es decir, el usufructo ó derecho de goce, es únicamente posible allí donde el fruto está sepa-

(1) *Inst.*, 2, 5, 1. *Dig.*, 7, 8, l. 1, § 1.—(2) *Dig.*, 7, 1, l. 1. *Inst.*, 2, 4.
(3) *Inst.*, 2, 5, 1. *Dig.*, 7, 8, l. 10, § 4.
(4) *Dig.*, 7, 8, l. 14, § 1. Vangerow, *Pandekten*, (6), I, 850 y sig.

rado del bien, donde la utilidad está separada de la posesión, donde el uso es distinto del consumo. [1] Y sólo hay un bien que ofrezca un fruto separado del tronco, ó de todo lo que pueda producirlo, que sea productivo. Pero allí donde todo el fruto es la cosa misma, y donde la apropiación del fruto equivale á la supresión de la cosa, allí nadie habla de la productividad en sentido propio. Así se verifica lo que sosteníamos hace un momento, esto es, que la capacidad de producción, ó productibilidad, es la capacidad que posee un bien de ofrecer goces ó usufructo, es decir, uso pleno.

Quizás no será superfluo notar que debemos tomar aquí la productividad únicamente en el sentido económico, y distinguirla bien de la productividad física. Por ejemplo, si un campo no produce más que lo que en él se ha sembrado, es productivo desde el punto de vista físico, pero económicamente improductivo. Vese, pues, lo mucho que conviene no confundir ideas de economía agrícola con ideas económicas propiamente dichas, hecho que ocurre con mucha frecuencia en detrimento de la claridad en cuestiones de economía política.

Ahora bien, puesto que sólo el pleno uso, ó el usufructo, es uso en el sentido propio de la palabra, y puesto que la simple utilidad no puede separarse del consumo del mismo bien, se deduce que la utilidad, que es al propio tiempo consumo, es, desde el punto de vista económico, equivalente á valor de consumo y á improductividad, en tanto que el uso distinto del consumo, por consiguiente, el uso en el sentido propio y completo de la palabra, es decir, el goce, el usufructo, considerado desde el punto de vista económico, es equivalente á productividad y á valor de uso.

4. La productividad ó la producción del valor resulta de la acción común de la naturaleza y del trabajo. —En adelante es, pues, fácil responder á la pregunta siguiente: ¿Cuál es la base de la productividad? Su sentido es éste: ¿Á qué causa debemos atribuir que un bien sea

(1) *Inst.*, 2, 4, 1. Cf. *Dig.*, 22, 1, l. 19.

productivo y que se produzcan en realidad valores de uso?

Según Quesnay, la causa de toda productividad es únicamente la naturaleza, y particularmente la propiedad territorial. «La productora y la madre de todas las cosas—dice—es la naturaleza. El trabajo es absolutamente improductivo. Feliz el rico, para quien la naturaleza es una madre tierna, una nodriza solícita. Razón hay para compadecer al obrero de que la naturaleza sea para él una madrastra. Como el niño, cuya madre acaba de espirar, en vano es que busque alimento en su seno helado. Sin embargo, es esta una realidad á la cual hay que someterse. Nada es posible hacer contra la naturaleza; todos debemos vivir según ella». Tal es, poco más ó menos el sistema que ha recibido el nombre de *fisiocratismo*. Esta concepción podía parecer natural al médico de Luís XV, al contemporáneo de Voltaire y de Rousseau, de Helvecio y de La Mettrie; hoy sería superfluo refutarla.

Pero una exageración produce siempre otra. En su exclusivismo, los fisiócratas ocasionaron necesariamente un sistema industrial completamente exclusivo. Aquella misma sociedad, que había impulsado al naturalismo á sus últimos límites, soliviantó á los espíritus, los cuales, determinada y conscientemente, negaron toda naturaleza, y proclamaron al hombre dueño exclusivo y absoluto del mundo, que sólo á él debía lo que poseía y lo que era, y que no tenía obligación alguna con relación á cualquier poder fuera de él mismo. No fué, pues, pura casualidad, sino un acontecimiento que deberá tener en cuenta la filosofía de la historia, lo que hizo que este sistema, llamado individualismo, que tan gran éxito tuvo en la época de la Revolución, y que tan vivaz es todavía, se convirtiese en preludio de la tormenta revolucionaria.

En el fondo, Adam Smith, su padre, no negó, sino que puso en último término la influencia de las causas naturales en el aumento de lo que él llamaba riqueza nacional; era ciertamente un espíritu demasiado perspicaz para dejar pasar semejante error. Por lo menos, según lo que

sabemos de él, en ninguna parte considera el trabajo como la única fuente del valor; sólo lo califica de única medida general y exacta del valor. [1] Pero sus sucesores, no tan inteligentes como él, hicieron de su exageración de la importancia del trabajo un absurdo completo.

Ya hemos visto cuánto lo exageran los socialistas. Para ellos, el trabajo es la fuente de toda producción del valor y de toda productividad; en una palabra, la única y completa causa de todos los valores de uso.

Curioso es que, en esta materia, se refieran también, á veces, á los escolásticos, á los cuales con tanto desdén se trata de ordinario. Sin duda, es verdad que éstos estiman mucho el trabajo, pero es absolutamente falso que lo consideren como la única causa de toda productividad. [2] Precisamente enseñan lo contrario. [3] Cierto es que algunos distinguen, además de los frutos que produce en parte la naturaleza sola, y en parte el trabajo, de concierto con la naturaleza, frutos cuyo origen es debido al trabajo sólo. [4] Pero éstos constituyen raras excepciones. Otros se contentan con establecer dos especies de frutos de producción, unos en los cuales ejerce la naturaleza gran influencia, y otros en que la ejerce el trabajo. [5]

Es, pues, común á toda especie de producción del valor el que la naturaleza y la actividad humana tengan en ella su parte, si bien por modo diferente. [6]

(1) Adam Smith, *Inquiry into the wealth of nations*, I, 5 (Rogers, 1879, I, 38; Cf. I, 34, 197).

(2) Thomas (3, d. 37, q. 1, a. 6 ad 4) dice únicamente que el que, por el préstamo, se convierte en posesor de la suma prestada, es el dueño del provecho que obtiene con su trabajo, pues es á la vez capitalista y obrero. Se trata, pues, de la cuestión de derecho, no de la cuestión económica. Cf. *infra*, Nr 39.

(3) Durand, 4, d. 25, q. 3, n. 10. Báñez, 2, 2, q. 77, a. 2, ad 1: circa secundum. Billuart, *De contract.*, d. 5, a. 2, prob. 2. Azor, *Instit.*, III, l. 10, de camb., c. 4, q. 4.

(4) Sylvester, v. fructus 1.—Fumus, *Armilla*, v. fructus 1.—Billuart, *De iure*, d. 8, a. 9, not. 2.—Pichler, *Ius can.*, 2, 12, 5.

(5) Laymann, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 2, c. 3, 2. Lessius, *I.* et *i.*, l. 2, c. 12, 110. Cf. Zoesius, *Comm. in Dig.*, 41, 1, 62; 22, 1, 40.

(6) Antonin. II, t. 1, c. 7, § 16. Cf. Chrysost., *In Genes. hom.*, 41, 1, Basil., *In ps.*, 32, n. 9. Ambros., *In Luc.*, l. 5, n. 81: (Magna disciplina, ut de infructuosis fructuosa non quæras, nec de incultis proventum fecunditatis expectes, unicuique enim sua cultura dat fructus). Leo XIII. V. Conf. XV.

En todo valor de uso se contiene, no sólo un valor natural, sino también un valor de trabajo. Por consiguiente, el valor de consumo debe ser siempre mayor que el simple valor de uso, aun en los llamados frutos naturales, los cuales, en el arte y en la industria en particular, exigen, por lo menos, el trabajo de recogerlos y de apropiárselos.

La indicación que acabamos de hacer sobre los frutos naturales nos muestra que, en realidad, hay cosas que únicamente por la adición del valor del trabajo obtienen un aumento de valor para el consumo. Sólo que de esto no podría hacerse una ley general. Es innegable que las fresas que se me presentan en la mesa tienen más valor que si yo fuese al bosque, y, con alguna pérdida de tiempo, las buscase. Pero es también evidente que semejante adición externa de trabajo, como lo hemos dicho más arriba, [1] no aumenta considerablemente el valor. Igualmente es evidente que un trabajo que penetre en el interior de la cosa misma,—lo llamamos trabajo transformador,—un trabajo en el que el valor real se cambie, v. g., el trabajo del jardinero que ennoblece al árbol, no es único participante en el aumento del valor, sino que en él también cooperan, dirigidas por la mano del obrero, las activas é internas fuerzas de la naturaleza ó del bien de valor.

Ya por esta única razón, el dinero, que no exige trabajo alguno, no puede tener un valor de uso. «Un molino que no anda, no muele» [2]—dice el holandés práctico.—También dice el alemán: «Campo no cultivado, rara vez da buen trigo». [3] No cree, pues, en la posibilidad de un valor de uso, ni aun de bienes productibles, sin la adición del trabajo. Sólo por la unión de ambos espera la producción. Procede como el siciliano, que hace hablar así á la tierra: «Dame para que te dé». [4] De aquí que nuestros antepasados, más prudentes que todos los fisiócratas y los industriales jun-

(1) V. más arriba, XV, 10.

(2) Wander, *Deutsches Sprichwœrterlexikon*, III, 754, Nr 71.

(3) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 5, Nr 8.

(4) *Ibid.*, II, 373, Nr 652.

tos, tenían costumbre de educar á sus hijos con este proverbio: «El pan no viene solo; es preciso ganarlo». [1] Y, si no estamos equivocados, salían de apuros mejor que nosotros, que, creyendo altivamente haber descubierto otros medios de producción del valor, hemos perdido la patria del pan, y hemos aprendido á conocer á fondo la del hambre.

Pero todo trabajo humano que no se aplique á un terreno productivo, es inútil. La productividad supone la productibilidad. El trabajo del hombre no es creador por sí mismo. Allí donde la fuerza para la producción no se encuentra ya contenida en la naturaleza, allí el trabajo es tan improductivo, como si quisiese uno extraer vino ó aceite de piedras. Todo valor del trabajo consiste, pues, en que éste haga del bien en cuestión el uso á que esté destinado, ó, por lo menos, para el que sea apto por naturaleza. Esta es la razón por la cual un trabajo puramente intelectual puede ofrecer un producto más palpable, y con frecuencia mayor, que la actividad corpórea. Porque puede ocurrir que esto sólo tenga lugar por la investigación y el conocimiento de las circunstancias, del lugar, de los medios por los cuales la productibilidad natural se transforma en productividad real, ó por la traslación de un objeto de un sitio en que ciertas circunstancias le hacen inútil, á otro en que producirá utilidad.

Por consiguiente, sin el hombre, ninguna producción, pero ninguna producción también sin la naturaleza. El hombre no puede crear; sólo puede utilizar lo que hay en la naturaleza. [2] Por él, lo que era productible en la naturaleza, se convierte en productivo. Así es como la naturaleza está sometida al hombre, pero el hombre depende también de ella. Los dos están ligados mutuamente; los dos obran de concierto en toda producción del valor, y esto por modo tan armonioso y tan estrecho, que es imposible producir una separación entre sus partes mutuas. [3]

(1) Düringsfeld, *Ibid.*, I, 321, Nr 618.
(2) Arnold, *Kultur und Recht der Rœmer*, 190 y sig.
(3) Aristot., *Phys.*, 7, 2, 5.

5. La doctrina de la Iglesia sobre el interés como dogma de fe, del derecho natural y del positivo.—Debemos empezar por exponer estos principios generales, para explicar la opinión en que se apoya la antigua doctrina sobre el interés y la usura.

Al emprender su demostración, declaramos que no tenemos intención de decidir en última instancia si la aplicación de los dogmas de la Iglesia á la situación actual debe ser hecha como nosotros lo indicamos. Lejos también de nosotros la intención de acusar, ó aun de atacar á quienes expliquen de otro modo la cuestión. Tan lejos está de nosotros el propósito de usurpar el título de árbitro supremo en estas materias, como llenar de confusiones la opinión y la conciencia de otros. Que los que piensan de modo distinto, obren como nosotros; este será el mejor medio de asegurar la paz y dejar expédito el camino á la verdad. Nuestro mayor deseo consiste en que, en este punto, los sentimientos de todos estén conformes con los nuestros.

Sin embargo, creemos poder expresar con toda seguridad la opinión de que toda la antigüedad consideró su doctrina sobre el interés como un dogma tanto de la Revelación como del derecho natural, y como un artículo fundamental común á todos los derechos. Así lo declaró Clemente V en el Concilio ecuménico de Viena. [1] Benedicto XIV dice, sin reservas, que, según todo derecho, el natural, el divino, el eclesiástico, según la enseñanza constante, unánime y decisiva de todos los Concilios, de todos los Santos Padres y de todos los teólogos, ninguna duda puede suscitarse sobre esta materia, [2] y que quien contradiga á esto, no sólo contradirá á la Revelación divina, sino también á la opinión común de la humanidad y de la razón natural. [3]

(1) Clemens V, *Approbante Conc. Vienn.* (C. ex gravi, § 2. Clem. 5, 5): decernimus eum velut hæreticum puniendum.
(2) Bened. XIV, *Syn. Diœc.*, X, 4, 2.
(3) Id., *Constit. Vix pervenit*, 5.º (Constit. sel. Romæ 1766, I, 218. Denzinger, *Enchirid.*, 1322).

Ante todo, la enseñanza expresa de la Sagrada Escritura, así la del Antiguo [1] como la del Nuevo Testamento, [2] es que el préstamo de dinero, como tal, es decir, tanto por el objeto prestado, el dinero, como por el acto del préstamo, no puede exigir suplemento alguno únicamente á causa del préstamo. Verdad es que siempre ha habido hombres que no han creído encontrar en los pasajes citados la doctrina en cuestión; pero la Iglesia ha decidido expresamente [3] que estas palabras del Evangelio, cuya interpretación es tan atacada, deben ser explicadas en el sentido precitado, y que toda interpretación que se aparte de este sentido debe ser considerada como un ataque contra la fe y la infalibilidad de la Iglesia. [4]

La legislación de la Iglesia en los Concilios y por parte de los Papas jamás ha variado bajo este concepto, ni jamás se ha dejado inducir á error por ninguna impopularidad ni por ningún falso pretexto. [5]

Según la expresión de Benedicto XIV, los Padres [6] han permanecido fieles á la antigua doctrina de la Revelación, unánime y absolutamente, y sin restricción alguna. [7] Á veces, se ha intentado pretender que únicamente habían tenido á la vista la situación particular de la antigüedad en su decadencia, situación en que la usura había tomado el carácter de una barbarie digna de antropófagos. Ahora

(1) Exod., XXII, 25. Lev., XXV, 36. Deut., XXIII, 19. II Esd., V, 7. Psalm., XIV, 5. Jerem., XV, 10. Ezech., XVIII, 8, 13; XXII, 12.
(2) Luc., VI, 34, 35,
(3) Alexander III. *In conc. Later.*, III; c. 25 (C. quia 5, X. 3, 19; C. super 4, X, 5, 19). Urban. III, C. consuluit, 10, X, 5, 19. Benedict. XIV, *Syn Diœc.* 10, 4, 5 (Denzinger, *Enchiridion*, 307).
(4) Bened. XIV, *Syn. Diœc.*, 10, 4, 6.
(5) *Conc. Nicaen.*, I, 17 (c. 2, d. 47; c. 8, c. 14, q. 4).—Leo Magnus (c. 7, c. 14, q. 4).—Alexand. III, Urban III, Innoc. III, Gregor. IX (todos en X, 5, 19). Gregor. X, *In conc. lugdun.*, II (c. 1, 2, VI, 5, 5). Clemens V, *In conc. Vienn. (l. cit.)*; *Conc. Illib.*, 20. *Conc. Arelat.*, I, 12. *Conc. Laodic.*, 5. V. la colección de Raymundo de Peñafort, *Summa.* 2, 7.
(6) Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 17. Lactant., *Instit.*, V, 18; *Epitome*, 64. Cyprian, *De lapsis* (6), 4.—Ambros., *De Tob.*, 14 (c. 3, c. 14, q. 3); *De bono mortis*, 12 (c. 10, c. 14, q. 4). August., *Ep.*, 135, 25 (c. 11, c. 14, q. 4); *In psalm.*, 36, 3, 6. Hieron., *In Ezech.*, 18, 13 (c. 2, c. 14, q. 3). Basil., *Homil. in ps.*, 14. Gregor. Mag., *Ep.*, 9, 48.
(7) Bened., *Syn. diœc.* X, 4, 4.

bien, según el testimonio del mismo Papa, semejante declaración es inadmisible. [1] De que, en la vida práctica, tal ó cual Padre procurase arreglar con la mayor caridad un negocio de usura, ó, por lo menos, reducir las exorbitantes exigencias á una medida posible, [2] no es lícito deducir formalmente que haya autorizado la usura en teoría. Con este mismo principio, podría uno considerar como defensor de la usura al pobre diablo que, en su miseria, se presenta á un usurero y le toma á interés usurario el dinero que no puede obtener de personas honradas en condiciones equitativas.

Según lo que acabamos de decir, no puede haber duda alguna sobre este punto, á saber, que no es la Iglesia la que ha introducido su doctrina sobre el interés y el préstamo, sino que esta doctrina es directamente de derecho divino, [3] y que, rechazándola, se niega un artículo de la fe cristiana. [4] La Iglesia ha declarado también expresamente que no podría abolir este dogma, aunque lo quisiera, y que no podría dispensar [5] de la obligación que impone, porque no tiene poder alguno sobre la voluntad divina.

Sin embargo, en esta cuestión—como de ello se convencerá todo el mundo,—los escolásticos se refieren mucho más al derecho natural que á la Revelación, [6] y tratan este principio, no sólo como dogma revelado, sino como dogma de la ley natural. [7] Vamos á examinar inmediatamente los motivos que justifican esta afirmación.

(1) Bened., *Ibid.*, X, 4, 7,
(2) Apollinaris Sidon., *Epist.*, 4, 24.
(3) Bened. XIV, *Syn. diœc.*, X, 4, 2 (muy decisivo). Gregor. a Valentia, *Comm. Theol.*, III, d. 5, q. 21, p. 1, § 2. Cf. Viguerius, *Inst.*, c. 5, § 3, 14. Navarrus, *Enchir.*, 17, 207. Estius, *Comm. in sent.*, 3, d. 37, § 26. Sylvius, 2, 2, q. 78, a. 1. Schmalzgrueber, *Ius canon.*, 5, 19, 6 y sig.
(4) Lugo, *De iure*, d. 25, 2, 8. Lessius, *I.* et *i.* l. 2, c. 29, 23. Platel, *Synopsis*, III, n. 626.
(5) Alexander III, C. *super eo*, 4, X, 5, 19 (Denzinger, Enchirid., 307). Antonin, II, A. 1, c. 7, § 2. Schmalzgrueber, 5, 19, 11 y sig.
(6) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1.
(7) Bened. XIV, *Syn. diœc.*, X, 4, 2. Soto, *De iust. et iure*, l. 6, q. 1, a. 1. Salmantic., *Mor. tr.*, 14, c. 3, p. 3. Billuart, *De contract.*, d. 4, a. 3, 3. Sylvius, 2, 2, q. 78, a. 1. Schmalzgrueber, 5, 19, 9. Bánez, 2, 2, q. 78, a. 1, d. 1, *concl.*, 2. Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 4, 112. Alfonsus, *De contract.*, 759.

Curioso es que, en esta materia, el derecho romano, bajo cuyo imperio causó la usura tan formidables estragos, se coloca por completo en el punto de vista del derecho natural. [1] Primitivamente, el préstamo, entre los romanos, no imponía, aun en la práctica, otra obligación que la de devolver lo que se había recibido. [2] Sin duda que esto cambió por completo más tarde, pero, á pesar de ello, la concepción fundamental continuó existiendo, como lo afirman actualmente la mayor parte de los romanistas. [3] Con la misma decisión con que prohiben el interés sobre el préstamo de dinero, como cosa legítima, admiten que, sin tener en cuenta la naturaleza del contrato de préstamo, [4] la obligación de pagar intereses no está comprendida en él; [5] que éstos no son más que una parte de las obligaciones de que uno se ha hecho cargo por el préstamo como tal, pero sólo por una nueva estipulación externa añadida al contrato, [6] y que un contrato de préstamo concertado sin esta condición expresa, debe ser considerado como gratuito. [7]

Apenas hay necesidad de hablar del derecho germánico. En su origen, no conocían los alemanes la usura del interés. [8] Cuando abrazaron el Cristianismo, permanecieron tanto más fieles á la observancia de la ley natural, cuanto que, sobre este punto, jamás la habían abandonado. [9] En el derecho francés, la prohibición del interés del préstamo tenía todavía mayor importancia que en Ale-

(1) *Dig.*, 2, 14, l. 17; 12, 1, l. 11, § 1; 19, 5, l. 24; 50, 16, l. 121, *Cod.*, 4, 32, l. 3. Cf. *Dig.*, 14, 6, l. 1, pr.

(2) Nonius Marcellus en Pauly, *Real=Encyckl. des class. Altertums*, III, 447. Scheurl, *Institutionem* (8), 255.

(3) Rein, *Privatrecht und Zivilprocess der Rœmer*, 625. Walter, *Geschichte der rœmischen Rechtes* (3), II, 239.

(4) Dernburg, *Pandekten* (2). II, 231. Gœschen, *Vorlesungen über das Zivilrecht*, II, 2, 289. Sohm, *Institutionem* (4), 274. Barón. *Pandekten* (7), 72, 470.

(5) Windscheid, *Pandekten* (7), II, 366. Sintenis, *Zivilrecht* (3), II, 93, 96, 519. *Mühlenbruch*, *Pandekten*, (2), II, 374.

(6) Sohm, *Institut.* (4), 274, 279. Arndts, *Pandekten* (7), 493. Weiske, *Rechtslex.* XV, 390 y sig. Scheurl, *Institut.* (8), 255.

(7) Thibaut, *Pandekten* (7), II, 295.—(8) Tacitus, *Germania*, 26.

(9) *Schwabenspiegel*, § 361, *Landfriede von* 1235, c. 7 (Zœpfl, *Altert. des deutschen Reiches und Rechtes*, III, 398). Phillips, *Deutsches Privatrecht* (3), I, 539, Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 268 (6, 260-262).

mania, puesto que en Francia fué formulada como una ley nacional hasta el año de 1789. [1]

Sólo cuando la gran Revolución hizo explosión en el pensamiento y en la fe, tuvo origen esa tendencia á apartarse de esta verdad tan clara, á la que hasta entonces con tanta fuerza habían permanecido todos adheridos. Al empezar la Reforma, negóse por primera vez la antigua verdad y la tradición. [2] En la violenta discusión literaria de las dos ramas sajonas referente al sistema monetario, el duque Jorge, antemural de la antigua fe cristiana y de la vida alemana, expuso, todavía en 1532, en los *Gemeine Stymmen von der Müntze*, el antiguo punto de vista de la fe y del derecho, con tal profundidad, que, aun hoy día, Roscher se siente penetrado de respeto. Por lo contrario, la política monetaria *ernestina* se apartó de los antiguos principios que el sistema monetario *albertino* observa todavía; pero, con esto, se ha engolfado en tal confusión de ideas, que el mismo sabio Roscher no acaba de asombrarse de su desorden y de su sofistica. [3]

Este desorden recae sobre los defensores de la Reforma en las personas de Lutero, Melanchton y Zwingli. [4] En lo fundamental, permanecen todavía fieles á la antigua doctrina, pero como de buen grado hubieran cambiado todo lo que recordaba el pasado, á pesar de su celo contra los usureros, no pueden disimular que estaban dispuestos á abandonar la antigua doctrina sobre la usura. Además, habían quebrantado todos los fundamentos de la fe, y, como entre sus verdades, conservaban todavía las que eran de su agrado, no quisieron explicarlas ni defenderlas con las razones que hasta entonces habían conducido á la fe, por lo que su situación era oscilante é insostenible.

(1) Warnkœnig und Stein, *Franz. Staats=und Rechtsgesch.* II, 526, Chéruel, *Diction. des Institut. de la France*, II, 1014.

(2) Endemann, *Studien der romanisch=canonistischen Wirtschafts und Rechtslehre*, I, 42-70.

(3) Roscher, *Gesch. d. Nationalœkonomik in Deutschl.*, 103, 106, 111.

(4) *Ibid.*, 75; cf. 63 y sig., 72 y sig. Jacobson in Herzogs, *Real-Encykl. für protest. Theologie* (1), XVIII, 273 y sig.

Calvino prescindió de estas oscilaciones, y, en esta materia, como en todas, empezó por romper completamente con la naturaleza y con el dogma, con lo que se convirtió en padre del sistema de hierro de la usura moderna. [1] Su discípulo Salmasio hizo de esta nueva doctrina un sistema, acabando así la obra de disolución de la sociedad cristiana y de decadencia del orden natural.

6. Su doble fundamento.—La sociedad ha soportado por espacio de cerca de cuatro siglos las consecuencias de esta ruptura con el derecho natural, la moral y la fe. Pero en todas partes se oye decir ahora que la situación no puede continuar así. Quizás ha llegado ya el momento en que sea permitido contar con corazones más accesibles á la verdad. En esta esperanza, intentaremos desarrollar la antigua doctrina de la Revelación y del derecho natural sobre este punto, en la confianza de que hablamos—por lo menos así lo suponemos—á hombres que desean de todo corazón encontrar la verdad y ayudar á los pueblos. Pero si llega el caso de que nos encontremos con amigos de la humanidad que no eviten toda perspicacia lógica y toda exactitud jurídica, únicamente por miedo de caer entre las manos de la escolástica, esperamos que sea posible una inteligencia con ellos. Quiera Dios que podamos por lo menos decir de esta doctrina: «Es una luz despreciada por los ricos, pero preparada para un tiempo determinado». [2]

Toda la cuestión se presenta bajo dos aspectos, uno económico, otro moral.

El aspecto económico de la cuestión sobre el interés y la usura se refiere al objeto del uno y de la otra; debemos pues, desde luego, examinar las nociones referentes al dinero y al capital.

El aspecto moral, ó, si se prefiere, el aspecto jurídico, se refiere á la naturaleza de las diferentes relaciones del contrato ó de las obligaciones pactadas en él.

(1) Jacobson, *loc. cit.*, (1) XVIII, 274. Endemann, *Studien*, I, 41. Funk, *Zins und Wucher*, 108 y sig. Knies, *Geld und Kredit*, II, I, 335.
(2) Job, XII, 5.

Tenemos, pues, que discutir aquí dos nociones más complejas, la del préstamo y la de las acciones ó empleo de capitales.

Empezamos por tratar el aspecto económico.

7. *a)* Aspecto económico. Diferencia esencial entre dinero y capital.—Se alaba á la economía política moderna por haber sido la primera que ha acentuado fuertemente la distinción esencial y fundamental entre las dos nociones de dinero y de capital. Sin embargo, se hace demasiado honor á Hume y á Adam Smith, atribuyéndoles el mérito de la invención de esta distinción. También aquí se aplica muy bien el proverbio siguiente: «Nada es tan nuevo como lo que ha caído en olvido». [1] Los pensadores ingleses no se han percatado de que, tras largos rodeos y numerosos ensayos, no hicieron más que llegar, en esta materia, exactamente al punto en que sus padres habían llegado con toda seguridad y evidencia antiguamente, en tiempos del catolicismo. No puede uno evitar una sonrisa cuando ve á Sismondi tronar contra los antiguos teólogos, sin darse cuenta de que querría restablecer la doctrina de éstos, si bien tiene la sinceridad de confesar que no los ha comprendido bien. [2] Pero si los hubiese comprendido, ó examinado con más atención, hubiera podido convencerse de cuánta razón tenía al conceder tanta importancia á que, en esta cuestión, [3] se distinga exactamente entre dinero y capital. [4]

8. Origen y naturaleza del dinero.—¿Qué es, pues, el dinero? Entre los economistas, algunos confiesan con toda sinceridad que la respuesta á esta pregunta casi ofrece dificultades insuperables. También los escolásticos [5] hicieron esta misma confesión, prueba de que se ocuparon en

(1) Kœrte, *Sprichwœrter der Deutschen* (2), 5694.
(2) Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, II, 36.
(3) Soto, *I.* et *i.*, l. 6, q. 1, a. 3, concl. 3, § totum ergo pondus.
(4) Las expresiones empleadas por Soto son: Pecunia secundum ejus communem usum (dinero como dinero) y pecunia ut negotiationis industriæ subest, ó bien negotiationi exposita (Capital). El derecho romano entiende por capital: pecuniæ collocatæ in sortem (*Dig.*, 12, 1, l. 33).
(5) Soto, *I.* et *i.*, l. 6, q. 11, a. 1.

ella seriamente. En todo caso, esta cuestión es una de las más difíciles de todas las que tendremos que tratar aquí, ó, por mejor decir, es casi la única que ofrece realmente dificultades considerables. Resuelta ésta, las demás no tienen gran importancia.

En la antigüedad, la palabra dinero fué empleada con mucha frecuencia, aun en el sentido jurídico, por toda especie de posesión; por consiguiente, en la significación general de bien ó de propiedad, (1) sobre todo de propiedad inmueble. (2) Pero, para nosotros, tiene actualmente una significación particular y mucho más estrecha, relativa por completo á las relaciones comerciales de la sociedad. (3) Cuanta más extensión tomaron estas relaciones, más resultó de ellas la necesidad de transformar el comercio de cambio, que primitivamente se hacía por modo inmediato ó mediante el crédito, en un comercio hecho por intermediario. Ahora bien, para esto era preciso un medio de sustitución y un medio de transacción, ó mejor, un signo de valor, que fuese aceptado y recibido en todas partes, y que pudiese, en cualquier eslabón de la cadena de transacción, ser dado en cambio de la necesidad ó de la mercancía, por consiguiente, de la misma cosa de valor.

En su significación primitiva, fué, pues, el dinero un bono sobre cosas de valor, equivalente al importe de éstas. Poco importa la naturaleza de este bono. En efecto, tenemos diferentes formas de dinero, el dinero-lingote, el dinero-cuero, el dinero-papel, el dinero-concha, el dinero-té, el dinero-piel, el dinero-alubia, el dinero-ganado, el dinero-sal; sólo que debía reunir tres condiciones. Desde luego, ser reconocido en todas partes como hipoteca para dar y

(1) *Dig.*, 50, 16, l. 97, l. 178, l. 222. Aristot., *Eth.*, 4, 1, 2. Augustin., *Discipl. Christ.*, 6 (c. 6, c. 1, q. 3). Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2; q. 100, a. 2; a. 5.

(2) De aquí la expresión: reverti in casam et in pecuniam suam, pero también pecunia viva (Du Cange, v. pecunia. Gengler, *Glossar zu den german. Rechtsdenkmälern*, 875. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte* (1), III, 33, 35.

(3) Plato, *Rep.*, 2, p. 369, d. y sig. *Magna Moralia* 1, 34, 10 y sig. Aristot., *Eth.*, 5, 5 (8), 14 y sig.; *Polit.*, 1, 3 (9), 13 y sig. *Dig.*, 18, 1, l. 1. Aegid. a Columna, *Reg. princip.*, 2, 3, 9. Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 5, 1.

recibir; luego, conservar, por modo durable é inmutable, el valor reconocido; y, finalmente, no debía fijar el valor de todos los otros bienes, sino hacer que la relación de su valor recíproco no fuese trastornada, y que él, el dinero, fuese únicamente concebido como representante de la expresión de estas relaciones de valor. (1)

Con esta introducción produjéronse dos grandes cambios en las relaciones comerciales. (2) En primer lugar, el cambio se convirtió en compra; en otros términos, la pura relación real se convirtió en relación personal, el contrato real en contrato consensual. (3) En segundo lugar, el precio reemplazó á la mercancía.

Ésta es el mismo bien mueble, objeto de compra ó de cambio. El precio es la estimación ó la comparación de la mercancía con lo que no es directamente mercancía, sino sólo un equivalente ó una representación de la mercancía, é intermediario entre mercancías.

Preciso fué, pues, distinguir el precio del valor. El valor descansa en la cosa y designa la medida de su utilidad para el que de ella se sirve, ó debe servirse. El precio, es la estimación del valor ó la determinación del grado de valor que toma una cosa en el cambio con otras equivalentes, por consiguiente, la determinación de un valor equivalente, aceptable para todo el mundo.

Con la introducción del dinero, las mercancías, las transacciones correspectivas, las necesidades, no fueron ya directamente comparadas entre sí, sino únicamente consideradas mediatamente las unas con relación á las otras, refiriendo su valor al dinero, medida de precio generalmente adoptada.

El dinero como tal, es decir, en su cualidad de dinero,

(1) Nicol. Oresmius, *De permutat. monet.* Roscher (*Geschichte der Nationalœkonomik*, 25, 533; *System der Volkswirtschaft* (20), I, 301) considera como una obra magistral y clásica esta obra editada nuevamente por Wolowski (París, 1865), y con razón. Pero nos parece que el tratado de Ægidius de Columna citado más arriba no es menos excelente.

(2) *Dig.*, 19, 4, l. 1.

(3) Zoesius, *Comm. in Dig.*, 19, 4, 3.—Gœschen, *Vorlesungen über das Zivilrecht*, II, 2, 326 y sig.

no puede, pues, ser nunca mercancía. [1] Se compran siempre mercancías con dinero; y aunque el primer comprador no quiera utilizarlas por sí mismo, las compra para aquel que, al recibirlas de su mano, se encargará de utilizarlas. Pero el dinero permanece siempre en circulación sin que por esto sea empleado inmediatamente para fines humanos, y se distingue de todos los otros bienes cambiados, precisamente en que éstos, tarde ó temprano caen en manos de un poseedor que comienza á hacer uso de ellos, según su carácter de cosas de valor, es decir, de mercancías. [2]

Pero esto no quiere decir que no pueda uno comerciar con el dinero, en otros términos, que el dinero no pueda convertirse en mercancía, y, por esta razón, en cosa de valor, en objeto de compra-venta. [3] Para desvanecer toda ambigüedad, jamás deberíamos omitir la adición de que este caso no existe ni puede presentarse más que si uno hace del dinero un objeto de comercio, ora á causa del valor antiguo ó artístico que á él se añade exteriormente, ora á causa de la materia de que se compone; pero en estos dos casos, no es ya considerado como dinero.

El dinero, como moneda ó como signo de valor, no es en manera alguna una mercancía, ni puede serlo. [4] Si uno lo toma como mercancía, ya como simple cosa de valor, á causa de la materia de que se compone, [5] ya á causa de otras comodidades ó ventajas que se le añaden, y cuyo uso

(1) Se puede conceder á Rodbertus que el dinero, v. g., ganado, oro, en los primitivos grados de la cultura, tenga la consideración de cosa, es decir, de mercancía (*Handbuch der Staatswis.*, VI, (2), 451). Pero en este caso no tiene la significación de dinero, no es un medio general de cambio, sino que es mercancía de cambio para círculos limitados que de ella tienen necesidad.

(2) Laymann, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 4, c. 17, 2. Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 5, 6. La maravillosa claridad de este autor en todas estas cuestiones, le hace digno de una atención especial de que ordinariamente no goza.

(3) Sylvester, Summa, v. usura, 4, 8, § 1. Navarrus, *Enchirid.*, 17, 292. Lessius, *I.* et *i.*, l. 2, c. 22, d. 4, 27; c. 23, d. 1, 4, 11, 12. Lugo, d. 28, s. 1, 8.

(4) Fumus, *Armilla*, v. campsor, 2: pecunia formaliter (ó, como decimos nosotros, el dinero como tal, el dinero como dinero,) est invendibilis.

(5) Laymann (*Theol. mor.*, lib. 3, tr. 3, p. 1, c. 5, 2) dice con razón que el dinero, según su valor metálico, habet nondum rationem pretii sed mercis.

puede ser separado de él ó por lo menos ser estimadas aparte, porque no están esencialmente ligadas con él, como medios de relaciones comerciales, [1] entonces no es ya moneda. [2] Esto es fácil de comprobar en el caso en que haya, como ordinariamente se dice, exceso de dinero en un país. Entonces, ó bien el dinero pasa por sí mismo á otros países que tienen menos, ó es llevado á ellos por especulación. Pero, propiamente hablando, no es dinero lo que se lleva á estos últimos, ni se le compra en ellos como moneda ó como signo de valor, sino como materia y como mercancía, como oro, plata, cobre, en una palabra como cosa de valor. En el país en que es más abundante, ó mejor, en que se ha convertido en objeto de desecho, no sirve ya como medio de relaciones comerciales ó de transacciones, es decir, como dinero, ni puede servir como tal; de lo contrario, no se hubiera convertido en superfluo. En el país en que se le compra, tampoco se le compra como moneda, sino que, al adquirirlo para convertirlo en dinero, se muestra claramente que se le busca como pura mercancía, y no como dinero, por consiguiente, según su materia, y no como medio de transacción en el comercio.

9. Triple valor del dinero.—De lo que hemos dicho, se deduce que debemos distinguir un triple valor en el dinero. No decimos un triple valor *del* dinero, sino *en* el dinero. Una cosa es hablar del valor del dinero, y otra de los valores que pueden distinguirse en él.

Al dinero pertenece desde luego el valor de la cosa de valor, de la mercancía ó de la materia, por consiguiente, del metal sobre que descansa el segundo valor, el valor del dinero.

Ya hemos dicho que los dos no son una sola y misma cosa, sino que pueden separarse más ó menos, y se separan con mucha frecuencia. Si se descubriese hoy en Europa una gran mina de oro, el valor metálico de nuestra mone-

(1) Cf. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1, ad. 6. *Dig.*, 13, 6, l. 3, § 6. Aegidius a Columna, *Reg. princip.*, l. 2, p. 3, c. 11, 2.

(2) Navarrus, *Enchirid.*, 17, 291.

da de oro descendería mucho del nivel de su valor nominal, hasta la introducción de otro sistema monetario. Por lo contrario, se ha dicho de los antiguos escudos de la corona, que se hacía un buen negocio vendiéndolos al peso á un platero. Así, pues, el metal era tan puro, que el valor de la cosa superaba al valor de la moneda. Si uno encuentra en su jardín una vasija llena de monedas romanas, nada puede hacer con ellas en el comercio; no tienen curso,—decimos—porque no son signos de valor. Permanece en ellas el valor de cosas; pero su valor de asignación, ó monetario, ha desaparecido; no son ya monedas, prueba evidente de que la cualidad como moneda no es más que una creación ficticia de la inteligencia humana, introducida por convención, y que uno puede abolir como bien le parezca. Sin embargo, el que ha encontrado estas viejas monedas, puede hacer con ellas un comercio muy lucrativo, á causa de su valor de cosas, ó también de su valor artístico. Vemos, pues, que el valor del dinero depende del valor de la cosa, pero que, en desquite, puede ser separado de ésta; que la moneda puede desaparecer, en tanto que los valores de las cosas no cambian por completo. Pero desde que el dinero no es ya moneda, entra en la categoría de mercancías ó de simples cosas de valor, y está sometido al comercio y á la especulación, como toda otra mercancía, y aun más que toda otra, porque es más raro y resiste mejor al uso.

El valor que acabamos de llamar valor artístico, que también se llama valor de afecto ó valor de rareza, y que quizás se podría llamar con más exactitud valor de forma, es el tercer valor que hay que considerar en el dinero. Este valor puede ser muy grande en ciertos casos; pero como valor puramente externo y accidental, que nada tiene que ver directamente con la vida de adquisición como tal, no nos interesa aquí, pues sólo consideramos el aspecto económico del valor. De aquí que nos atengamos á la antigua distinción de valor real y valor nominal, que son perfectamente suficientes en economía política.

10. Doble significación é idea del dinero.—Pero antes de fijar el valor propio del dinero, debemos distinguir de nuevo en el dinero, como tal, una nueva significación. La significación primitiva, original, esencial del dinero es, como se deduce de la consideración de su origen y de su primer fin, la de un medio de cambio. (1) Sólo en segundo lugar, viene la consideración de una medida de valor. (2)

En las pequeñas relaciones ordinarias, consideramos á los miembros que nos tocan más de cerca como los puntos extremos de la cadena de transacciones. De aquí que no veamos ordinariamente que todos nuestros pequeños tratos comerciales no son más que miembros aislados en la gran serie del cambio de todas las necesidades y de todos los productos humanos, (3) y que el negocio del dinero es únicamente una representación por signos de valor y un cebo provisional, mientras se espera el cambio de prestaciones reales ó de valores de cosas; en una palabra, de cosas de valor ó de mercancías, que tienen lugar en los dos puntos extremos de la serie de las transacciones. (4) De aquí proviene con frecuencia el error de que, en esta carrera in-

(1) Plato, *Rep.*, 2, 371 b. Aristot., *Pol.*, 1, 3 (10), 23; *Eth.*, 5, 5, (8), 14 y sig. *Dig.*, 18, 1, l. 1. A esta noción pertenecen también las significaciones, tan estimadas por algunos, de *porta-valor interlocal* para la transmisión del valor local y de *medio de conservación del valor*.

(2) Aristot., *Eth.*, 5, 5 (8), 10. Soto, l. 6, q. 9, a. 1. Laymann, l. 3, tr. 3, p. 1, c. 5, 1.

(3) En esto consiste la diferencia esencial entre el cambio y la compra. La compra es un medio de cambio. El cambio, como tal, constituye el comercio. El comercio por compra está siempre calculado sobre otra, á fin de poder deshacerse del dinero que uno no puede utilizar como tal. Así, un solo negocio de cambio puede ser dividido en cien negocios de compra. El comercio por cambio, no sólo es la primitiva forma bárbara, sino que constituye siempre la única forma económica del comercio, como también del mayor desarrollo de la circulación del numerario.

(4) Si designamos el cambio de dos mercancías con la fórmula $a=b$, y el dinero con g, obtenemos para la compra la fórmula $a=g$, $g=b$, ó, por serie continua, $a=g$, $g=g$, $g=b$. Vese, pues, que no podemos representarnos la compra de otro modo que como una fracción de un negocio de cambio calculada de modo que sea completada por otra fracción semejante. Esto tiene especialmente lugar allí donde uno vende un bien, de que no tiene actualmente necesidad, para comprarlo más tarde cuando lo necesite, es decir, allí donde el dinero parece ser una función temporal para la estimación del valor, según la expresión de Knies.

termediaria, en los pequeños trabajos parciales que parece realizar en el intervalo, el dinero toma un carácter independiente y aun se convierte aquí en una cosa de valor. [1]

Y ocurre así con mucha frecuencia que, aun en los mejores autores, se sostenga la opinión de que el dinero es, según su significación esencial, una medida de valor. Pero si es una vez medida de valor en sí, por sí, y no solamente por casualidad y en cuanto es medio de cambio, fácil es explicar la situación que pesa actualmente sobre el estado social, porque entonces el dinero es medida de valor, no como medio de cambio establecido por convención, y, por consiguiente, no como dinero, sino como mercancía, en razón de su materia. Ahora bien, esta medida de valor puede aumentarse *ad libitum.* Cuanto más aumenten el oro y la plata, más pierden de su valor. Si, pues, el dinero, como mercancía, es medida de valor á causa de la materia de que se compone, tanto más pesa sobre todos los valores cuanto que más aumenten éstos, lo que únicamente puede redundar en su detrimento.

Ahora bien, esta suposición es falsa. No solamente no es necesario que el dinero sea una medida de valor, sino que puede muy bien existir un orden de cosas en el que se dé otra medida del valor, no obstante el uso del dinero, lo que ciertamente ocurrió ya en los tiempos primitivos. En Homero, las armas son estimadas según bueyes. En el Antiguo Testamento, encontramos el dinero como medio de cambio en uso desde los tiempos más antiguos. En los días de Abraham, aparece ya como una medida de valor para cosas inanimadas, v. g., un campo. Por lo contrario, el botín cogido al enemigo era todavía calculado más tarde según una doble escala. Sólo las piezas inanimadas eran estimadas á precio de dinero, pero no los animales. [2] Desde Salomón, vemos ya evaluados los animales á precio de dinero. [1] En Alemania, durante mucho tiempo, la vaca de leche fué considerada como unidad de valor en la estimación del *wehrgeld*, del mismo modo que se compraba la novia con sirvientas, siervos, caballos, armas, tierras, pero no con dinero. Tampoco hay duda en que, en los principios de la sociedad, el valor de todos los bienes para las primeras necesidades de la vida fué ordinariamente calculado según los cereales, el aceite, el arroz, el ganado, etc., y que esta especie de medida del valor no fué inmediatamente abandonada á partir de la introducción del dinero como medio de cambio. Se pesaba y se calculaba [2] el valor de la materia que debía ser empleada como dinero, según otra medida de valor, y se equilibraba el valor de los dos objetos que debían cambiarse. Por otra parte, hay muchas probabilidades de que la misma moneda, particularmente la moneda metal, jamás fué empleada como medida de valor antes de la introducción general del dinero amonedado y con valor públicamente fijo, caso que se presentó relativamente muy tarde. [3]

Fácil es explicarse porqué, desde esta época, va unida al dinero la idea de medida del valor, ya que era ésta una simplificación importante en el modo de contar en el comercio. Pero saber si las desventajas innegables que resultaron de esta unión de medio de cambio y de medida de valor en el dinero metal, para las otras relaciones comerciales en la sociedad, no superaban de mucho las ventajas que introdujo con ella en los negocios, es una cuestión que preocupa muy seriamente y con razón, á los economistas, cuestión que los ha determinado á formular las más diversas proposiciones referentes á otra medida de valor. [4] Tam-

(1) Ratzinger, *Volkswirtschaft*, 225. (2.ª ed., Friburgo, 1895, 276). Esto quiere decir también Marx (*Kapital*, III, 1, 326 y sig.).
(2) Num., XXXI, 32 y sig., 50 y sig.; cf. VII, 2 y sig.

(1) 3 Reg. X, 29.
(2) Genes., XXIII, 16. II Reg., XVIII, 12. III Reg., XX, 39. Job., XXVIII, 15. Jerem., XXXII, 9, 10. En la Edad Media, encontramos también el sistema de la pesada en Inglaterra (Ochenkowski, *Englands Wirtschaftl. Entwicklung*, 202).
(3) Cf. Plinius, 33, 13 (3), 2 y sig.
(4) Roscher, *System des Volkswirtschaft*, (20), I, 335 y sig. Kleinschrodt, *Grundprinzipien der polit. Œkon.* 25 y sig. Schœnberg, *Handbuch d. pol. Œkon.*, (3) I, 328 y sig. Gide, *Économie polit.*, (2) 80 y sig.

bién nos parece que la justa solución de esta cuestión es de cierta importancia para el bienestar de la sociedad. Sin embargo, difícilmente podemos concebir la esperanza de que esto conduzca nunca prácticamente á cambiar la organización actual.

Pero si tenemos en cuenta las relaciones reales, por las cuales se ha convertido el dinero tan generalmente en medida de valor, nos vemos obligados á afirmar que no es posible legitimar esto, sin temer un gran perjuicio para la sociedad, á menos que, según su valor nominal, por consiguiente, como signo de valor, coincida el dinero en la medida de lo posible con el valor de la cosa ó con la cosa de valor. Decimos en la medida de lo posible, porque la identidad completa jamás será posible para un largo período de tiempo. Nada hay que cambie con tanta frecuencia de valor como el metal precioso, cuya extracción está expuesta á tantas casualidades y oscilaciones. De aquí que el dinero, como dinero, no pueda nunca perder por completo el carácter de un valor artístico ó simplemente legal, (1) con lo que lleva siempre en sí, desde que se ha convertido en medida de valor, el germen de nuevos cambios de medida de valor. (2) Pero si, como lo deseaba Fichte, no fuera más que una vana convención á la que poco importara la materia y el valor que constituyen su base, ¿en qué situación nos encontraríamos ahora? Continuamente viviríamos en situaciones económicas, semejantes á la de la época de la guerra de Treinta Años, en la cual, sólo en 1621, se cambió doce veces de valuación. (3) No, lo que debe servir de medida á los valores, debe tener valor en sí mismo, ó cierto valor como base fundamental, (4) del mismo modo que una medida de longitud ó de profundidad debe tener una

(1) Aristot., *Eth.*, 5, 5 (8), 11, 15.—(2) *Ibid.*, 5, 5 (8), 14.
(3) Hanauer, *Études sur l' Alsace*, I, 389 y sig., 449 y sig., 561 y sig. Rossbach., *Gesch. der. Gesellschaft.* IV, 69. Roscher, *Gesch. der Nationalœkonomik*, 172. Wander, *Sprichwlex.*, II, 1335. Klopp, *Dreissigjähriger Krieg*, II, 67 y sig. Janssen, *Gesch. des deutschen Volkes*, VIII, 48 y sig.
(4) No es necesario que este valor sirva de base inmediata al dinero. Con tal que este valor exista, puede ser separado de ella realmente. Así ocurre en el papel-moneda.

extensión en el espacio, y del mismo modo que una medida de peso debe ser pesada por sí misma. (1) De aquí que la concepción de la Iglesia y su legislación hayan insistido siempre en que el dinero se ponga en circulación únicamente según su valor completo. (2)

Pero esto, no en el sentido de que la materia del dinero ó la cosa de valor, por consiguiente, el valor metálico, se convierta así en medida de valor, ya que hay que distinguir cuidadosamente entre estas dos cosas. La medida de valor es siempre el dinero como moneda, es decir, el dinero como signo de valor. Y también allí donde el signo de valor, el valor nominal, se armoniza por completo con la cosa de valor ó el valor de la cosa, el dinero permanece en todas sus funciones sólo como signo de valor, y no se convierte nunca en cosa de valor, ya que la cosa de valor que le sirve de base fundamental no es más que un depósito, una caución ó garantía para su validez y su empleo como signo de valor, y, por esta razón, puede ser enteramente separado de él, como ocurre en el papel moneda. Pero urge llegar en lo posible á la igualación, porque, de lo contrario, la sociedad se vería expuesta en todo tiempo á las mayores pérdidas, por cuanto un valor de curso absolutamente arbitrario puede cambiar á cada momento, y por cuanto la cosa de valor, hallándose entre las manos de los que compran y venden, no ofrece seguridad alguna para una indemnización aproximativa. Que se piense, por ejemplo, en la situación de los miembros de un sindicato de consumo ó de otras sociedades que, para sus créditos y deudas recíprocos, no poseen otra cosa que monedas de hojalata ó bonos para sus comidas y para cierta cantidad de vino y de cerveza. Entre ellos, pueden utilizarlos, lo mismo como medios de cambio que como medidas de valor; pero ¿qué les quedará si la sociedad declara que los considera á todos sin valor, porque no posee ya los medios para

(1) Aristot., *Met.*, 9, 1, 13.—Thomas., *Phys.*, 4, l. 20; *Met.*, 10, l. 2.—Arnold, *Kultur und Recht der Rœmer.*, 328.
(2) Legitimum pondus (Innoc. III, C. quanto 18, X, 2, 24).

reembolsarlos, por el hecho de que reemplace el valor nominal por el valor real? [1]

Este ejemplo nos muestra también claramente que la importancia de cada uno de estos medios de transacción como medida de valor descansa en su importancia como medida de cambio, y en absoluto depende de ella; y nos muestra también que no es una consecuencia necesaria, sino una disposición voluntaria que se aproxima mucho á ella, si el medio de cambio es empleado como medida de valor.

Sólo es absolutamente necesaria la significación como medio de cambio, la que particularmente se aplica al dinero. [2] Esta significación le es tan esencial, que, involuntariamente y sin darnos cuenta de ello, se nos ocurre la idea de cambiar por él. Este es, en efecto, el único procedimiento justo y lógico. Si examinamos con exactitud la ilación de nuestro pensamiento, hallamos que, cuando calculamos con el dinero, de un modo económico, jamás nos fijamos en el aspecto material, del cual depende para nosotros la noción ó la propiedad del dinero, sino siempre en ese bien que queremos sacar de él, ó en esa actividad creadora de valor inherente al bien que debe resultar de él, ó por lo menos, en ciertos bienes indeterminados que se fundan en empresas de las cuales es él la base. De aquí proviene el error en la doctrina del préstamo.

Así, pues, el dinero como moneda, no es una cosa de valor, ó un bien real. Es únicamente un signo de valor, es decir, una cualidad en virtud de la cual—aun cuando no se establezca de una manera puramente arbitraria, sino que se introduzca por convención humana fundada en el valor de la cosa ó sobre el valor de consumo de la cosa de valor ó del bien real, y evaluada según éste en

(1) Sin duda que se dice que, como dinero, el papel-moneda tiene tanto valor como la misma moneda, lo que es natural, mientras esté garantido por depósitos suficientes. Pero la prueba de que ya no tiene el mismo valor, si no puede ser reembolsado, nos la ofrecen las acciones de Laws, los asignados y los *Scheine* austriacos.

(2) Nicol. Oresmius, *De permutat. monet.*, 1 (Bibl. Max. P. P. XXVI, 226 y sig.). Aegid. a Columna, *Regim. princip.*, 2, 3, 9; Sylvester, v. usura, 4, 1, § 3.

la medida de lo posible [1]—puede ser empleado como expresión del precio equivalente de las mercancías ó cosas de valor, ó bien representarlas.

11. **Grados en el empleo del dinero.**—De esta significación del dinero se deduce una conclusión que ya hemos notado más arriba, pero que conviene hacer resaltar mucho, á causa de su importancia en la economía política. Se ha dicho que Adam Smith contrajo el mérito de haber vencido al mercantilismo, es decir, al sistema de cortos alcances que mide el bienestar y la prosperidad de un país por la cantidad del metal precioso que posee. [2] Pero nos parece que el principio en que se apoya este sistema tiene todavía un fuerte punto de apoyo en la opinión general, no sólo del vulgo, sino también de muchos hombres de Estado y economistas. Por lo menos, la importancia exclusiva que cada día se atribuye más al dinero, habla mucho en favor de esta presunción. Bajo este concepto, estamos muy distantes de la sabiduría de la Edad Media. Ésta estaba por completo exenta del error mencionado, pues buscaba la prosperidad, no en el dinero, sino en la posesión productiva. De aquí que podamos decir que, mucho antes de los tiempos modernos, distinguióse la Edad Media, no sólo por situaciones sociales más felices, sino también por concepciones económicas más sanas; precisamente desde la época en que la política económica dirigió su atención principal á la introducción del oro, data la decadencia de la prosperidad del pueblo.

Ahora bien, si el dinero moneda no es un bien real, in-

(1) Es esto—como dicen la filosofía y la teología—una *distinctio realis modalis ó minor, ut inter rem et eius modum*, ó una *distinctio rationis cum fundamento in re*. Con todo, esta explicación no se aplica con absoluta exactitud, ya que es, propiamente hablando, una *distinctio rationis ratiocinantis*, pero no una *distinctio rationis ratiocinatæ*; ya que se convierte únicamente en esta última, en el supuesto de que se haya querido introducir esta distinción. Rogamos á los lectores no familiarizados con la filosofía que nos dispensen esta nota, pero no carece de utilidad. Quizás saquen de ella tanto más provecho, cuanto que la opinión expuesta aquí sobre la naturaleza del dinero no es un viaje de exploración para encontrar la piedra filosofal como muchos se figuran.

(2) Ochenkowski, *Englands wirtsch. Entwickl.* 212, 247, 258 y sig.

dependiente, tampoco tiene valor real, propio, independiente; no es más que un signo de valor que puede emplearse para reembolsar otros valores reales, pero sólo en la medida en que existan otros valores que puedan ser cambiados mutuamente. En el momento en que se rebase esta medida, la cosa á que estaba unido hasta entonces el valor del dinero, pierde este carácter y cesa de ser dinero. Un bien, un trozo de metal, puede perder, como lo hemos visto ya, su propiedad como moneda, sin que se haya producido ningún cambio en él. Entra entonces en la categoría de cosas ordinarias de valor, pero ya no puede ser dinero-moneda.

De aquí que haya que admitir tres principios muy importantes.

En primer lugar, es evidente que el dinero, como tal, no es riqueza. Sólo los bienes productivos, por consiguiente, los capitales, constituyen la riqueza de un país. Los pueblos que tienen más dinero no son los más ricos. América del Norte é Inglaterra tienen mucho menos dinero-moneda en circulación que otros países. (1)

Si, pues, el dinero no tiene otra función que la transacción de bienes productivos propiamente dichos, se deduce, en segundo lugar, que no puede producirse más dinero que el que las necesidades exijan. Ahora bien, la necesidad de tal ó cual cantidad de dinero sólo se presenta cuando hay bienes en circulación, ó en el comercio. De aquí proviene el hecho ya señalado de que en todas partes en que hay abundancia de dinero se produce inmediatamente una corriente involuntaria hacia los países que tienen necesidad de él. Por consiguiente, también puede haber demasiado dinero. (2) Todo lo que circula bajo la apariencia de dinero, no es dinero, sino mercancía, no signo de valor ó medida de valor, sino simple cosa de valor. Y esto es verdad, por cuanto el aspecto material es completamente inútil para la gran mayoría de los que de él se sirven, por cuanto es una cosa de valor muerto que no realiza otro fin en la sociedad que el de hacer bajar con su presencia los otros valores productibles, y, al revés, hacer subir los precios, ya que con él puede uno en cualquier momento procurarse la cantidad que quiera del nuevo dinero, si tiene necesidad de él.

(1) Leroy-Beaulieu, *Économie politique*, 225 ss. Baudrillard, *Manuel* (5), 299 ss.
(2) Laveleye, *Économie polit.* (2) 210 ss.

Por consiguiente, cuanto mayor es, en tercer lugar, la abundancia de dinero en una sociedad, más grande es también la desproporción entre el valor y el precio, entre el dinero y el capital. En la medida en que el dinero se convierte en mercancía ó cosa de valor, descienden los valores, lo mismo los de consumo que los de uso. Cuanto más se elevan los precios, más baja el capital. (1) Bodín hizo ya resaltar esto en los bellos días del mercantilismo. De ello es ejemplo notable la decadencia de España, cuya causa no recae sobre su catolicismo, sino directamente sobre su política colonial mercantil. El ilustre Saavedra representó esto enérgicamente á los directores de la política española, en un tiempo en que quizás se hubiera podido todavía remediar la situación. (2) Desgraciadamente, sus esfuerzos fueron vanos; pero nuestra época no tiene, en esta materia, derecho á condenar tiempos más antiguos, porque las desgracias que esta economía charlatanesca ha producido, en Alemania y Austria desde 1871, y en Francia en 1882, nos ofrecen ejemplos de todo punto semejantes al que acabamos de citar.

12. Dinero improductivo.—No vale ahora la pena de examinar detenidamente nuestra situación con ese optimismo que quiere persuadirse y persuadirnos de que nuestro tiempo ha descubierto el secreto de sacar del dinero un uso y un provecho distintos de los de otros tiempos. Si los que pretenden haber descubierto este arte lo hubiesen comunicado á nuestros rentistas antes del gran cata-

(1) S. Hildebrand, *Die Nationalœkonomie der Gegenwart und Zukunft*, 10 y sig. Cf. *Ibid.* 320 y sig.
(2) Saavedra, *Idea principis.*, c. 69.

clismo bursátil, ¡cuántas miserias y suicidios hubieran evitado! Pero es vana ilusión creer en la posibilidad de semejante descubrimiento. El dinero jamás tendrá otra naturaleza que la que tenia en la Edad Media y en los tiempos de Alejandro el Grande. Hoy, si abrimos los ojos á la luz, no encontramos en él, á pesar de todos nuestros progresos, un valor diferente del que el ilustre maestro de Alejandro y los grandes doctores de la Edad Media, aquellos espíritus que son los más lúcidos, moderados y perspicaces que el mundo conoce, descubrieron en él. Nada cambia en él, ni el progreso de los tiempos, ni las entusiastas y fantásticas teorías. No está fuera de propósito la burla que los americanos despreocupados hacen de aquella secta económica de los *Paternalistas*—que creen que el Estado todo lo puede, hasta hacer dinero—con la frase *Fiat money!*; y de aquí que los llamen con ironía *fiatistas* ó *inflacionistas*.

El valor del dinero es uno, no puede ser más que uno y siempre será uno. El dinero como moneda es un medio de cambio. Si se da, si se cambia, por otro bien, ha realizado el fin de su empleo. Su uso es su consumo. (1) No es posible imaginar un usufructo, ó un goce, capaz de separar el uso, del dinero propiamente dicho. (2)

El derecho romano de los últimos tiempos quiso encontrar un medio de eludir, por lo menos en la práctica, su propia doctrina que acabamos de conocer. Permite, pues, un usufructo de cosas representativas, ó por lo menos, ya que no podía facilitar este usufructo, la hipótesis de un derecho de indemnización. Sin embargo, debe confesar que es un usufructo simplemente aparente, (3) en el cual se identifican la simple utilidad y el uso del fruto. (4) Por consiguiente, en la práctica, no puede distinguirse del préstamo, (5) ni de la transmisión completa del derecho de

(1) Aristot., *Eth.*, 4, 1, 7. Thomas., 2, 2, q. 78, a. 1; a. 2, ad. 2. *Instit.*, 2, 4, 2.
(2) *Dig.*, 7, 5, l. 2. *Inst.*, 2, 4, 2. Sohm, *Institutionen* (4). 214.
(3) Quasi ususfructus, *Inst.*, 2, 4, 2. *Dig.*, 7, 5, l. 2, § 1.
(4) *Dig.*, 7, 5, l. 5, § 2; l. 10, § 1.—Puchta, *Pandekten.* (6), § 182, p. 266. Weiske, *Rechtslexikon*, XI, 941-955.
(5) Sintenis, *Civilrecht.* (3) I, 575. Weiske, XI, 941.

propiedad. (1) Sólo que aquí, el origen jurídico y el motivo son distintos de los de la adquisición directa ó indirecta de la propiedad. (2) La invención de este usufructo aparente es un curioso testimonio en favor de la verdad. Á pesar de este abandono ficticio de sus principios teóricos, el derecho romano, tan perspicaz, no fué capaz de encontrar un medio con el cual se pudiera atribuir al dinero un segundo valor real, un valor de uso separable del valor de consumo. (3) Se declaró vencido, en esta tentativa, por el derecho natural, y confiesa que son imposibles las innovaciones con relación á este derecho natural, el cual no reconoce al dinero más valor que el de consumo. (4) Todo otro valor no es más que pura apariencia.

El dinero es, pues, estéril por su naturaleza. Si un poseedor de dinero quiere que éste le produzca, debe cambiarlo, ó hacerlo cambiar por otros,—aunque deba pasar por cien manos diferentes—por un equivalente productible, del cual pueda sacarse un usufructo según leyes conocidas, por consiguiente, según su unión con el trabajo. Pero mientras uno trate al dinero como dinero, no puede hacer de él otro uso que consumirlo. Imposible es que se le posea al lado del fruto, es decir, que exista entre las manos de un solo y mismo poseedor como propiedad verdadera y completa al mismo tiempo que lo que se ha cambiado. Sólo lo equivalente al dinero gastado, lo equivalente productible, puede, de concierto con el trabajo, ser transformado en producto ó en usufructo capaz de ser separado de la naturaleza de la cosa misma.

(1) Sohm, *Institutionen*, (4), 245. Scheurl, *Institutionen* (8), 196. Hœpfner, *Commentar über die Institutionen*, (2), 286. Gœschen, *Civilrecht*, II, I, 230.—Cf. Lessius, l. 2, c. 3, d. 4, 17.
(2) Para conocer la luz que esto derrama sobre la controversia teológica concerniente á la pobreza perfecta relativamente á las cosas que son consumidas por el primero y único uso que de ellas se hace, cf. *Œsterreich. Monatsschrift fur Gesellschaftswissenschaft* 1883, 171 y sig., cf. Gotti, *Theolog. dogm.* (Bonon., 1731, XI, 63-70).
(3) Véase sobre este punto nuestro artículo precitado en *Œsterreich. Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft*, 1883, 163 y sig.
(4) Nec enim naturalis ratio auctoritate senatus commutari potuit (*Dig.*, 7, 5, l, 2, § 1). Cf. *Inst.*, 2, 4, 2. Thomas., 2, 2, q. 78, a. 1, ad. 3.

Ahora bien, esto tiene lugar por medio de la capitalización.

13. Diferencia entre dinero y capital.—Capital es, pues, precisamente lo contrario de dinero. La diferencia no es una simple diferencia nominal, como entre las palabras *talle* y *cuerpo;* tampoco es accidental y externa, como ocurre entre un manzano que da fruto y otro que, á causa de su extremada juventud ó de súbito accidente, no da. Es, pues, una diferencia esencial y real. El dinero, como toda cosa estéril en realidad, es un bien, en el cual el valor de consumo y el de uso, ó no pueden separarse, ó, por lo menos, no son separados de hecho, en circunstancias normales. El capital, por lo contrario, es un bien del cual puede sacarse por el trabajo un valor de uso ó un goce, sin que la cosa en sí misma sea consumida en su esencia; por consiguiente, un bien en el cual se realiza, ó se ha realizado ya, la separación del valor de uso y del valor de consumo.

Á la noción de capital pertenece, pues, en primer lugar, que éste, no sólo ofrece la posibilidad de producir frutos, sino que ha entrado ya en esta vía de producción. En tanto que el dinero, como tal, es absolutamente estéril, el capital es una cosa que, según su naturaleza, no sólo puede producir fruto, sino que los produce de hecho, ó que ha entrado ya en la vía de la productividad. (1) Un trozo de tierra completamente yermo, que no se destine ni para la siembra ni para prados, no es capital; éste se constituye primeramente por la explotación.

Pero toda producción ó valor de uso resulta de la acción de conjunto del capital y del trabajo. Cada fruto de la producción del valor es, pues, en segundo lugar, el producto común del capital y del trabajo, y pertenece en común á los dos, con la sencilla diferencia de que la parte que á cada uno corresponde no es siempre la misma, sino muy desigual, según la relación.

(1) Pius V. Cum onus (Lib. Sept., 1, 12). Sylvius, 2, 2, q. 78, a. 4, q. 2, concl., 2, 2, Valentia, III, d. 3, q. 22, p. 2. Billuart, *Contract.*, d. 5, a. 1, § 2. Lessius, l. 2, c. 22, d. 12, 77. Lacroix, *Theol. moral.*, ed. Zaccaria, l. 3, p. 2, n. 1008, 1022. Laymann, l. 3, tr. 4, c. 18, n. 14. Platel, *Synopsis*, 3, 694. Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 6, 24. Lugo, d. 27, 70. Bassaeus, *Flores*, v. census, 11, 22.

En tercer lugar, claro está que no podemos representarnos el capital—cuya productividad sólo consiste en extraer un valor de uso de su base material, de modo tal que ésta permanezca intacta—más que como un proceso de transformación operado por la actividad humana ó por el trabajo. El bien económico proporciona la materia ó la base; la fuerza transformadora y fructificadora reside en el trabajo. Dietzel tuvo, pues, una idea felicísima cuando propuso reemplazar la extraña palabra *capital* con la expresión *materia de transformación.* (1) El dinero, ó mejor, el bien cambiado por el dinero, debe ser entregado á todo evento al trabajo, si ha de resultar de él una producción, ó el origen de un nuevo bien, es decir, de un valor de uso. «Si el grano de trigo que ha caído en la tierra no muere, permanece solo, pero si muere da mucho fruto». (2) Es esta una ley fundamental de la capitalización que no superarán jamás ninguna invención ni ningún progreso.

14. Riesgo inseparable del capital y del trabajo.—De aquí se deduce la consideración que ha de merecernos el liberalismo cuando tanto se alarma por los peligros que corre el capital, ó cuando el mismo Lassalle se ilusiona y engaña á los suyos, al preconizar la insensata idea de que el riesgo del trabajo no se encuentra más que en el exceso de producción y en la concurrencia de los grandes capitales. Pero es esto un elemento puramente negativo fácil de prescindir de él, con tal que la producción se verifique de otro modo. En este terreno, el socialismo, aleccionado por el liberalismo, procede como siempre, esto es, conduce el agua á su molino. En ambos casos, es este un asunto de pura imaginación. Ciertamente, se puede y se debe hacer desaparecer la inseguridad sin límites en que nos encontramos hoy, pero en ella no consiste precisamente el riesgo.

El riesgo es la incertidumbre del éxito, que, según la naturaleza de las cosas, cada parte, capital ó trabajo, debe

(1) Dietzel, *System der Staatsanleihen*, 39.
(2) Job., XII, 24, 26; Greg. Mag., *Evang. hom.*, 32, 2, 4.

tomar á su cargo, cuando se trata de hacer productivo un bien productible, ó cuando de una cosa, propia para constituir un valor de uso, se puede sacar este valor además de su valor de consumo. Por esta razón, el riesgo es una de las propiedades esenciales del capital y del trabajo productivo, así como también es la condición preliminar indispensable para originar todo valor de uso independiente. Sin riesgo, no hay capital, ni trabajo, ni productividad, ni usufructo.

Bajo este concepto, capital y trabajo son absolutamente iguales, y están en la misma situación. Apenas si es posible imaginar una objeción más chocante que aquella con la cual quiere suprimir el liberalismo la igualdad del trabajo y del capital. No se tiene en cuenta—dice—que para constituir el primer capital, se debe hacer ya abstención del propio uso de consumo, por consiguiente, sacrificio y capacidad de hacer planes económicos para el porvenir. (1) La teoría curiosa, y aun podría decirse pietista, de Ricardo sobre el capital, como sacrificio y fruto de la economía, abusa, no obstante, de la mística. ¿Qué tienen que ver aquí los sacrificios con los planes económicos? La necesidad y el provecho son los que inspiran al capital sus planes, y la necesidad es la que hace al obrero industrioso y activo. Los obreros también pueden hablar de sacrificios. ¡No les faltaría más que pagar al capitalista, para que la necesidad obligase á éste á descender hasta ellos!

Pero si los capitalistas sienten tanto el supuesto sacrificio que hacen exponiendo su dinero; si tanto temen el riesgo que en ello corren; si no pueden soportar que defendamos nosotros que capital y trabajo son económicamente iguales desde el momento mismo en que buscan obreros para ayudarles en sus ganancias, que dejen su dinero en paz, y entonces estarán á cubierto de todo peligro y de todo supuesto rebajamiento. ¿Quién les obliga á comprometer su dinero en ese procedimiento de transformación, exponiéndolo así á los peligros de tal procedimiento?

(1) Roscher, *Geschichte der Nationalœkonomik*, 895.

¿Quién les obliga á rebajarse hasta el obrero y á colocar al mismo nivel el capital y el trabajo? Ciertamente, no son los obreros. El que no quiera exponerse á riesgos, que se quede en su casa; el que no quiere polvo, que no vaya á la era. (1)

Á esto nos responden los capitalistas: Ciertamente, sería esto más seguro y más noble, pero no es posible vivir así.

Pues bien, si no es posible vivir así, los mismos capitalistas nos hacen cuatro confesiones.

En primer lugar, nos dicen que el dinero es estéril. Si se le emplea como dinero, al punto es consumido. Luego no se puede vivir mucho tiempo con sólo dinero, sino que, si se quiere hacer de él un uso que no equivalga á su consumo, es decir, si se quieren obtener de él valores de uso, de suerte tal que el valor de consumo continúe existiendo, preciso es cambiarlo en capital.

Pero esto no es posible sin riesgo. Así nos lo dice la segunda confesión. No hay otro medio para hacer realmente productivo al capital que abandonarlo al trabajo, para explotarlo y transformarlo, y esto con toda la incertidumbre del éxito, que, en este caso, es inevitable. Si el negocio sale bien, se aumenta el capital; por consiguiente, todo el valor de consumo, y, además, el valor de uso nuevamente adquirido. Si fracasa, el capital puede perderse por completo ó en parte. Pero el obrero debe también considerar que, si el negocio sale bien, recupera los gastos de su trabajo, es decir, recibe su valor de consumo con beneficio, ó sea, un valor de uso independiente nuevamente adquirido. Si, por lo contrario, fracasa la empresa, se ve más ó menos frustrado en su propio trabajo, habiendo debido gastar su único capital, si, con todo, la expresión es permitida en este sentido, es decir, su fuerza de trabajo, en mayor ó menor escala, no sólo sin fruto y sin valor de uso, sino quizás también sin retribución; por consiguiente,

(1) Düringsfeld, *Sprichwœrter der germanischen und rom. Sprachen*, II, 62, *Nr* 107.

sin ni siquiera cubrir los gastos de consumo. Y, sin embargo, él, como el capitalista, emprende el negocio, no obstante el peligro previsto. ¿Por qué semejante temeridad? Todos dan una sola respuesta á esta pregunta: Es necesario; sin esto, no se podría vivir.

Ello equivale á decirnos, en tercer lugar, que la necesidad de cargar con el peligro de la productividad impulsa lo mismo al capitalista que al obrero. Sin duda que, si sólo se trata de matarse de hambre recíprocamente, los capitalistas pueden aguantar mucho mejor la lucha que los pobres diablos que se ven obligados á trabajar para vivir, y, en este sentido, no puede ser más verdadera la máxima: «Felices los que poseen». Pero si se trata de adquirir, de ganar, de aumentar, el capitalista está al mismo nivel que el más pobre obrero. Sin trabajo, sus millones no le dan un céntimo más en materia de posesión. Si el trabajo no se encarga de su dinero, cada bocado que coma y cada botón que compre, es un agujero hecho á su bolsa, un agujero por el cual acabaría por pasar todo su dinero, aunque fuese con mucha lentitud, si no emprendiese otro medio para emplearlo. Pero si quiere vivir de su posesión, y, no obstante esto, dejarla en toda su integridad, si además quiere aumentarla, tiene necesidad de trabajo como el más pobre obrero de la tierra. En una palabra, puede uno consumir sin trabajo, pero es imposible obtener un usufructo, ó gozar del fruto de una cosa, y conservar la cosa misma sin trabajo. El dinero no tiene necesidad de trabajo, pero, en desquite, se agota por el uso. El capital tiene también necesidad del trabajo, absolutamente como el trabajo tiene necesidad del capital.

Pero, por cuanto la misma necesidad obliga al capital y al trabajo, y por cuanto, además, como ya lo sabemos, el resultado de su común trabajo, el producto ó el valor de uso, es su producto común, síguese, en cuarto lugar, que el producto de todo el negocio debe corresponder proporcionalmente al capital y al trabajo, sin que el capital tenga derecho alguno para alegar su riesgo como motivo

de una indemnización particular, ó de una retribución más elevada de intereses.

15. El capital y el trabajo no pueden acrecentarse indefinidamente.—De todo esto resulta claramente que no debe pensarse en el supuesto aumento indefinido del capital, en el que tantas personas sueñan. (1) El gran error de Adam Smith consiste en considerar todo aumento de lo que él llamaba riqueza nacional, como un aumento proporcional del capital, aun cuando los medios de trabajo no hayan aumentado en el mismo grado. (2)

Fácil es ver de qué proviene esto. Según él, el trabajo vive del capital. Verdad es, pero contra esto no se le ocurre otra cosa que aumentar el capital, y dar así más fuerza al que lo explota. Que el capital depende igualmente del trabajo, lo ignora por completo, cualesquiera que sean las hermosas frases que le consagre. De aquí proviene también esa manera de ver y de expresarse que actualmente nos domina á todos, como si el capital fuese una cosa hegeliana, una fuerza ó una personalidad independiente, ó también un ser mitológico, al cual, los dioses, los hombres y la marcha de los acontecimientos, estén sometidos como al hado. De aquí que diga Smith que el trabajo no puede aumentar más que cuando aumenta el capital, pero que el capital no aumenta más que cuando se ahorran rentas nacionales. (3) Según esto, el poder y la grandeza del capital aumentarían sin cesar, y la independencia del trabajo, que le está sometido, iría, por lo contrario, siempre en descenso en la misma proporción. Evidente es que semejante situación acabaría por arruinar completamente al trabajo.

Síguese, pues, de todo esto que, capital y trabajo, considerados bajo todos sus aspectos, son iguales entre sí. El capital tiene necesidad del trabajo y el trabajo del capi-

(1) Kleinschrodt, *Grundprinzipien der politischen Œkonomie*, 29. En particular, Dietzel, *System der Staatsanleihen*.
(2) Cf. Malthus, *Versuch über die Volksvermehrung* (Edición de Hegewisch), Altona 1807, II, 85, 96.
(3) Smith, *Wealth of nations*, 4, 2 (Ed. Rogers, II. 30).

tal. El capital no hace más que aumentar mientras que haya trabajo para hacerlo productivo. El trabajo productivo no puede crearse artificialmente; no es posible ofrecer trabajo más que mientras exista capital. Por ambos lados, no es posible concebir un progreso sin fin. El mismo Stuart Mill se ve obligado á admitirlo, cuando dice que la industria está limitada por el capital, (1) pero que todo capital desaparece también en todo proceso de producción. (2) Al hablar así, dice la verdad. Si uno no puede figurarse el capital sin ir ligado al trabajo, imposible es que el capital aumente caprichosa é indefinidamente. Hay un límite determinado, más allá del cual ya no es posible imaginar capital: tal es la medida y la cantidad de las fuerzas de trabajo que de hecho lo ponen en acción.

16. ¿Cuántos factores intervienen en la producción del valor?—Con estas consideraciones, hemos agotado la doctrina del capital en sus puntos esenciales. Hay una cuestión accesoria, que ordinariamente se suscita aquí, y que se resuelve por sí misma: tal es la cuestión de saber si, además del trabajo y del capital, hay que admitir un tercer factor en la producción del valor, la naturaleza.

Claro es que es esta una cuestión de nombre, porque nadie duda que todo capital no es más que un objeto apropiado, como dice Stuart Mill, ó una participación de los bienes naturales introducidos en el proceso de la producción del valor. Pero así como hay diferentes especies de trabajo, del mismo modo hay diferentes especies de bienes naturales. Las dos opiniones están de acuerdo en este punto. Además, tenemos muchas especies de dinero, y, no obstante, no podemos concebirlas más que de una sola manera, desde el punto de vista económico. Preciso nos es también hacer entrar en esta idea de capital multitud de especies diversas de capital, esto es, de capitales: capitales empleados, capitales ociosos, capitales circulantes, capitales en bruto, capitales fundamentales, capitales auxilia-

(1) Stuart Mill, *Principies of polit. economy*, 1, 5, 1 (Londres, 1869, 39).
(2) *Ibid.*, 1, 5, 5, p. 44 y sig.

res, capitales que es preciso arrancar á la naturaleza, capitales que han sido puestos ya en actividad por el trabajo y que son sometidos á un nuevo proceso. Pero esto no impide que contemos siempre con esta única idea general y común de capital. No existe, pues, una tercera causa de la producción del valor. (1)

Sin duda que, desde el punto de vista del cálculo, es preciso distinguir diferentes factores, entre las ideas generales de capital y de trabajo, en su aplicación á la vida económica: las rentas de la propiedad territorial, el provecho que resulta de las empresas, el salario y los capitales, en el sentido estricto de la palabra. De aquí que la progresiva economía política deba también tener en consideración estos títulos. Pero aquí, en que sólo nos preocupan las líneas generales, prescindimos de las subdivisiones aisladas.

De tal modo nos parece evidente este punto, que no lo hubiéramos mencionado, si no se tratase de una consecuencia práctica importante para la vida económica ordinaria, de la casuística aplicada á la economía política. Claro es que, en ésta, las especies aisladas de capital y de trabajo deben calcularse separadamente. Pero lo que es menos claro para muchos, es el lugar en que deben colocarse las cuentas particulares. Si comprendemos por trabajo exclusivamente el trabajo físico, y si se lo oponemos absolutamente todo, naturaleza, capital, empresa ó trabajo intelectual, ¿qué le quedará al trabajo propiamente dicho? No es, pues, extraño que el llamado salario apenas cubra los gastos del trabajo.

Por esto establecemos como principio supremo que solamente hay dos clases de producción de valor, el capital y el trabajo, ambos tomados en su más amplio sentido. Á las diferentes subdivisiones de cada uno de ellos corresponde el régimen que debe ordenarlas; las diferentes especies de capital deben reglamentar entre sí la parte común de capital, y las diferentes especies de trabajo intelectual y fí-

(1) Devas, *Political economy*, 18, 335.

sico deben hacer lo mismo con relación á la parte común del trabajo.

17. Noción del capital.—De todo lo dicho se deduce que no es difícil determinar la noción del capital. Sin duda que es inadmisible esa concepción ordinaria que no ve en el capital más que el dinero empleado de cierta manera. La idea del capital es evidentemente mucho más amplia, y entraña todo bien posible de estimar á precio de dinero, bien que entra en el proceso de la producción del valor de uso, ora como capital fundamental, ora como capital accesorio, ora como capital para continuar un negocio empezado.

Por otra parte, es fácil explicar que, ordinariamente, sólo concibamos el dinero, cuando hablamos de capital. Se debe esto, en primer lugar, á que, en vez de considerar el capital con el cual se originan valores de uso, se representa uno el medio por el cual podemos cambiarlo como equivalente. En segundo lugar, aunque las clases particulares de bienes económicos se asemejen todas en que, en el proceso de la capitalización, están sometidas á la producción de valores de uso, son, no obstante, por su naturaleza, de especies completamente diferentes. Pero desde que el dinero se ha convertido en una medida de valor, se refiere todo el valor de ellas al valor del dinero, y se las compara entre sí mediante este valor del dinero. Nada tenemos que objetar á esto, con tal que uno sepa preservarse de dos grandes errores. Con mucha frecuencia se da el nombre de capitales únicamente á esos bienes económicos que son referidos á su valor en dinero, y esto únicamente mientras se presentan bajo la forma de dinero. De aquí proviene esa chocante idea de que, en la Edad Media, se sabía producir sin capital. Esto es hacer demasiado honor á la perspicacia de aquella época. (1)

(1) Estas y otras expresiones semejantes casi nos producen la impresión de un joven hastiado, que, tendido á la larga en un departamento de primera clase, como un mulato en su hamaca, y arrojando torrentes de humo por sus narices, exclama con gangosa voz: «¡Ah, ya; ahora comprendo porqué aquellos estúpidos viejos de la oscurantista Edad Media no conocían el mundo! ¡No sabían viajar!»; ó bien, la impresión de un bolsista ennoblecido, que, por primera vez, habla, desde su palacio recientemente construído, con Rothschild, y luego dice jovialmente á la señora baronesa: «¿Verdad, Sara, que únicamente merece el nombre de conversación la que se hace por teléfono?»

Pero tal como hoy generalmente se comprende el capital como procedente del dinero, es confundir las cosas. Un bien económico no es capital porque se refiera al dinero, sino que siempre y únicamente son capital los bienes económicos que se pueden tasar según un valor de dinero, cualquiera que sea su especie, si, según su naturaleza económica, se emplean en el proceso de la capitalización para constituir valores de uso. Y serían capital, aunque no se los midiere en valor de dinero.

De aquí se deduce, en segundo lugar, que todos esos valores flotantes de dinero, que esperan el trabajo para convertirlos realmente en productivos, no deben ser llamados capitales. Ni siquiera puede uno servirse de la expresión capital de reserva, sino en ciertos límites, es decir, mientras estos valores estén dispuestos á entrar inmediatamente en el empleo de capitales si la necesidad lo exige.

El capital es, pues, el valor de consumo de todo bien económico, que sirve, por el hecho de estar unido al trabajo en el sentido más amplio de la palabra, para la formación de valores de uso, ya como base fundamental, ya como medio accesorio. Poco importa que este valor de consumo esté ó no representado en valor de dinero, pues lo importante es que el capital es únicamente ese bien económico y únicamente esa parte, pero toda especie de bien y toda parte, que, como valor de consumo, es la base material del procedimiento para la producción del valor. Sólo mientras sea tratado como valor de consumo, puede ser capital. Todo el mundo consideraría como una injusticia y una usura el que un capitalista quisiera asociarse con un industrial y pusiese como condición preliminar separar de su capital cierto valor de uso para su goce particular, exigiendo, no obstante, una parte común con su asociado del producto

total del negocio. Esto equivaldría á exigir de una cosa un doble valor de uso, uno de la cosa como base fundamental de la empresa, y otro de la empresa con la cosa. De aquí que Stuart Mill dijese muy bien que, en el proceso de la capitalización, todo capital desaparece. Lo que en él no desaparece, no es capital ni produce fruto alguno.

En resumen, el capital es toda cosa de valor considerada como valor de consumo en la más amplia extensión de la palabra, ó todo bien material del cual pueda uno sacar, por medio del trabajo, en la significación más extensa de la palabra, con riesgos y peligros comunes, una utilidad productiva de frutos, lo mismo para el capital que para el trabajo, ó un valor de uso independiente que existe en común.

18. El dinero, no obstante su aparente productividad, es infructuoso en realidad.—Así, pues, por semejantes que sean en la vida práctica el dinero y el capital, son lógicamente opuestos entre sí, como una idea simple y una idea compuesta, y constituyen, desde el punto de vista económico, los dos aspectos opuestos de la vida de adquisición, como la llanura desierta y el vergel cultivado, como el árbol salvaje y el árbol ingertado.

En una palabra, las dos ideas son opuestas entre sí como las dos ideas de esterilidad y fertilidad, ó como las ideas, menos expuestas á una falsa interpretación, de consumo y de uso. El dinero es una idea simple; el capital, cuando nos lo representamos separado del trabajo, jamás podrá ser concebido en realidad más que como en la más estrecha dependencia de éste. El dinero es un simple signo de valor. No decimos un vano signo de valor; pero, cuando la cosa de valor se halla en el signo de valor, toma el carácter de éste; de lo contrario, el dinero perdería su carácter de dinero y se convertiría en mercancía. Ahora bien, el capital es una cosa de valor, no una cosa de valor cualquiera, sino una cosa de valor en cuanto que es base de un negocio, y no de un negocio cualquiera, sino de un negocio en el cual nuevos valores se añaden, por el trabajo, al primero; por consiguiente, de un negocio en el cual se obtiene, de una cosa de valor que se trata como valor de consumo, ó de su equivalente, un valor de uso independiente, que puede ser separado de ella.

Esta es la razón por la cual el dinero es estéril, y no puede dejar de ser estéril, mientras es tratado como dinero, por cuanto ya no admite otro uso separado de la cosa, ni siquiera un uso aparente. El único uso natural que es posible sacar de él es su consumo inmediato; porque si el signo de valor es empleado en aquello á que está destinado, la misma cosa de valor es consumida. Lo característico del dinero consiste precisamente en que la misma cosa de valor es inseparable del signo de valor, y que en el momento en que se trate á la cosa de valor como tal, separada del signo de valor, el signo de valor, la propiedad como dinero, desaparece. Es, pues, imposible tratar al dinero como mercancía ó como cosa de valor, mientras es moneda y es considerado como moneda, así como obtener de él valores independientes. El único negocio posible con el dinero, como moneda, consiste en que se le trate como signo de valor, es decir, que se cambie por otro signo de valor, ó por una cosa de valor. Pero, con esto, es inmediatamente consumido, lo mismo como signo de valor que como cosa de valor. Ahora bien, si no es posible imaginar otro medio por el cual se pueda obtener del dinero un producto separado, evidentemente jamás será justo pedir para el dinero entregado otra cosa que la simple compensación de su valor.

Contra este principio de que el dinero, como tal, jamás puede convertirse ni en cosa de valor, ni en base de un negocio productivo de valor, no es más que aparente la objeción que se hace de que, según la experiencia, el dinero produce algo, y, con frecuencia, más que todo, capital.

Con la sola palabra *producir*, da ya esta objeción la clave para resolverla. Jamás hemos dicho que el dinero no pueda producir nada. Y ciertamente es mucha verdad que produce mucho más que un capital honesto. Un gran mi-

llonario, interrogado sobre la procedencia de su enorme fortuna, dió la siguiente respuesta: «La ganancia extraordinaria viene por sí misma, rápidamente y sin trabajo. Lo que cuesta trabajo y marcha con lentitud, es el mezquino provecho». Verdad es. Si uno trabaja con su capital, el trabajo es penoso y moderada la ganancia. Pero si, como se dice por modo muy característico, deja uno trabajar el dinero para él, entonces le llega á espuertas, como de una fuente inagotable, y el provecho es con frecuencia inaudito.

La única diferencia es que el capital lleva ó produce nuevos valores, valores de uso, en tanto que el dinero produce ó arranca antiguos valores de consumo, que en derecho pertenecen á otros, ó amontona con frecuencia vanos valores aparentes. Consideramos este principio como uno de los que debieran en nuestros días ser predicados con frecuencia á la sociedad. Antiguamente, era esta una verdad de la que nadie dudaba. En tiempos de Leopoldo I, los economistas austriacos, de conformidad con el espíritu de su época, llamaban á Colbert y á sus partidarios sanguijuelas y ventosas de Alemania, á causa de su destreza en servirse del dinero alemán para alimentar las cajas francesas. Sin duda que no era esto un cumplido, sino una verdad de economía política. Los holandeses del siglo XVIII, que decían abiertamente que obtenían sus riquezas de la estupidez de los otros pueblos, asi como los americanos de hoy día, que se burlan (llamándole *greenbacker ó inflacionista)* del que cree que basta un soplo para infundir su valor á un billete, como infundió Dios el alma á Adán, expresan mejor la situación, que el lenguaje fantástico de la productividad del dinero, lenguaje con el cual nos atruenan los oídos actualmente.

No obstante nuestros supuestos descubrimientos, el trabajo del dinero no es productivo como el del capital, sino puramente inductivo. Todo juego de dinero en la bolsa es, económicamente hablando, como la apuesta y la lotería; jurídica y moralmente, es mucho más bajo todavía. El secreto consiste en que los unos ganan, porque los otros dan

ó deben perder. Se trata, pues, solamente de la transmisión de valores existentes, no de la creación de nuevos valores. Cuando uno gana millones á la bolsa, no produce con ello un céntimo de más en el mundo, como tampoco aumenta la riqueza nacional cuando juega en Mónaco. Con el trabajo, produce el capital valores que no existían antes; pero el dinero no produce más que lo que otros han producido. El dinero no produce valores de uso, pero atrae á sí, de las manos extranjeras en que se encuentran, los valores de consumo ya existentes. Los supuestos trabajos del dinero son exactamente de la misma especie que el trabajo de esos holandeses ó de esas ventosas, ó de ese satírico del cual se ha dicho:

«Hacía ya mucho tiempo que un hombre tenía hambre, y se compró un perro». (1)

Es decir, que adiestró al perro para que le llevase de todos los países jamón y volatería. Procediendo así, el dueño y el perro vivían, si no como reyes, por lo menos más fácilmente que si hubiesen tenido que ser productores. Un medio tan sencillo sentaría naturalmente mal á nuestra época tan civilizada; pero del mismo modo que este perro, el dinero presta, á todo el que no quiere producir valores de uso con su honrado trabajo, el mismo servicio y otros mejores aún. Porque sabido es que el dinero es semejante al engrudo; todo lo que toca se le adhiere: conciencia, honor, inteligencia, pero especialmente el bien ajeno. De aquí que lo produzca todo, aunque no produce nada.

19. Naturaleza orgánica del interés en el capital. —Tan evidente es esto, que la escuela de Forbonnais ha llegado hasta pretender que el mismo capital no es productivo. Los supuestos intereses del capital descansarían en una astucia de guerra. No se saca—dice esta escuela, con habilidad verdaderamente digna de los fisiócratas—interés del capital, sino que se paga interés sobre el capital. Puesto que el dinero es completamente estéril, la

(1) Wander, *Sprichwörterlexikon*, III, 404, N. 963.

gente, como es natural, lo ocultaría en el armario y causaría así una escasez pecuniaria considerable, si no tenía motivo para darle curso. Ahora bien, únicamente el interés de que acabamos de hablar puede decidir á ello. Éste no es un producto del capital, sino únicamente una prima para el capital. El mismo Smith y sus discípulos han caído más ó menos en este error, al considerar, de conformidad con el misticismo de su teoría sobre el ahorro, el interés del capital, no como un fruto intrínseco, sino como una indemnización al capitalista por el sacrificio que ha hecho, al imponerse en bien del obrero la privación de no consumir él mismo su capital.

Nos hallamos, pues, aquí en presencia de dos extremos. Una tendencia querría atribuir al mismo dinero una virtud y una naturaleza productiva, y, por consiguiente, convertir el dinero en capital. La otra, ni siquiera deja al capital su naturaleza, es decir, su productividad, pues convierte al capital en dinero. Debemos nosotros representar el justo medio, distinguiendo entre dinero y capital, como se distingue de una planta el metal y de un jardín una piedra. El interés en el capital es un fruto que, por el trabajo, surge orgánicamente del capital mismo, pero el dinero jamás puede producir, ni por sí, ni fuera de sí, un nuevo valor de uso.

20. Perjuicio económico proveniente del desconocimiento de la naturaleza del dinero.—Sin duda que gentes prudentes se sonríen de estas ideas de la Edad Media, como se sonreían los aldeanos prudentes y los letrados más prudentes aún, cuando se les invitaba á no fiarse de los bancos fraudulentos y de las especulaciones visionarias, hasta el desastre de la Unión general. Si los hombres sabios y concienzudos aconsejaban evitar toda precipitación en el juicio sobre estos establecimientos, no eran creídos, y se pensaba que muy bien podría ocurrir que los Spitzeder ó M. Bontoux hubiesen descubierto nuevos medios para producir con el dinero cosas en que jamás pensaron los escolásticos.

Pero esto no duró mucho tiempo, por lo que no se tardó mucho en ver que el dinero es siempre dinero, y no tiene más que un camino. Los supuestos medios nuevos eran los mismos antiguos. El descubrimiento anti-escolástico no ha consistido más que en tomar el dinero de un cajón para ponerlo en otro, ó, como los antiguos decían con cierta crudeza, en cerrar un agujero para abrir otro. Y cuando ya no hubo más agujeros que abrir, tampoco hubo más agujeros que cerrar; cuando ya no hubo nada más que tomar de un saco, nada se pudo ya meter en otro; el juego estaba hecho, y lo que resultó de él, se llamó un desastre.

Esto ocurre con las pequeñas empresas inocentes. Decimos inocentes, porque en éstas, por lo menos, se da algo; pero en los grandes negocios de dinero, no se hace más que tomar, y sólo se da un vano título. En éstas, lo que el dinero produce no consiste ya ni siquiera en valores de consumo extraño, sino exclusivamente en títulos de valores, ó, más exactamente, en simples valores de títulos. Que se piense únicamente, por ejemplo, en cómo se efectúa un empréstito. No se trata de sumas realmente existentes que se pagan en realidad; éstas proceden, y sólo en parte, de los que de buena fe compran acciones emitidas. Pero, por lo demás, todo el valor está sencillamente cubierto por acciones que se han salvado de empréstitos anteriores. Así continúa el engaño de acción en acción de bolsa. [1]

Ya hemos indicado cómo puede ocurrir esto. No es posible crear dinero á placer. ¿En dónde podría encontrarse el dinero, y en dónde colocarlo, si todas las sumas que figuran en un empréstito debieran hacerse efectivas? No, solamente debe buscarse el dinero que sea necesario, es decir, tanto como uno puede y deba gastar para el cambio de los valores existentes. Todo lo que supera este límite, bajo la apariencia de dinero, es cosa de valor estéril. Ahora bien, los valores superiores á este límite son puras ilusiones.

(1) Véase más abajo, XXVI, 7.

De aquí que ya se perjudique á la sociedad, si el excedente de dinero resta en caja. En esta hipótesis, el exceso rebaja todos los valores y hace subir los precios. Porque como el dinero es una medida de precio y de valor general, todos los precios y todos los valores se rigen según él. Pero desde que no sirve ya para simples transacciones —y no podrá servir, si supera á las necesidades,—el dinero pierde su carácter de tal y aumenta además las cosas estériles de valor. El perjuicio general es, pues, inevitable. Como cosa de valor, el dinero superfluo deprecia los valores, así como éstos bajan en cada puja. Pero con esto baja él mismo de valor. Y como es al propio tiempo medida de precio ó de valores, todos los precios suben naturalmente en la misma proporción que bajan los valores. (1)

Si los valores artificiales son simples valores aparentes, como ocurre casi siempre en nuestros negocios de dinero, ponen en circulación moneda que no es moneda, sino moneda que ni siquiera tiene valor. Y, sin embargo, esta ilusión produce su efecto, lo mismo sobre la disminución de los valores que sobre el aumento de los precios. Pero, en cambio, estos valores atraen el dinero realmente existente, y lo reemplazan en la sociedad con algo que no es más que vana apariencia. Basta un poco de cálculo y de reflexión, para comprender que, con semejante procedimiento, se saquea á la sociedad, la cual debe acabar por faltarle el dinero en la misma proporción en que aumente en apariencia.

(1) Si designamos la cosa de valor ó el valor por v, y el precio por p, tendremos, en situaciones normales, en que mercancías y valores se armonizan con el precio, la fórmula $v=p$. Si el valor baja á causa del exceso de mercancías y permanece el mismo precio, es decir, si uno puede obtener la misma mercancía por el mismo precio que antes, con la única diferencia de que ya no tiene el mismo valor que antes, tendremos $v-1=p$; $v-2=p$; $v-3=p$; ó bien $v=p+1$; $v=p+2$; $v=p+3$. Pago, pues, aún allí donde el precio no cambia, precios siempre más elevados con depreciación progresiva de la materia. Si los precios suben aún, como es lo regular, la desproporción entre el valor y el precio es todavía más irritante; y así, con mucha frecuencia podríamos aplicar aquí la fórmula $v-1=p+1$; $v-2=p+2$; $v-3=p+3$; así, pues, $v=p+2$; $v=p+4$; $v=p+6$.

Bajo este concepto, que comprenda á nuestra época quien pueda hacerlo. Sin embargo, no son éstas cosas tan elevadas que no puedan comprenderse. Pero cuando todos los ruegos, todas las advertencias, todas las demostraciones, son inútiles, no hay más remedio que creer que uno no quiere darse cuenta de la situación. Pues bien, también aquí se verifica completamente el proverbio de derecho anglo-sajón: «El que comete un crimen á sabiendas, á sabiendas lo expiará». (1) Por grande que sea el odio que nos atraigamos, no nos callaremos sobre este punto, pues queremos eximirnos de responsabilidad para el día en que se cumpla la venganza.

21. *b)* **Aspecto jurídico.**—Tal es la explicación de la doctrina, no sólo de la Iglesia, sino también del derecho natural y de todos los derechos cultos referentes á las ideas económicas de dinero y capital.

Resta todavía una segunda explicación de orden moral y jurídico, la cual no se relaciona ya con el objeto de las diferentes empresas económicas y jurídicas, sino con su naturaleza.

Según que el objeto de un negocio es uno ú otro, este negocio toma una forma diferente. El préstamo de dinero es completamente diferente del empleo de los capitales. (2)

22. Naturaleza del préstamo.—El préstamo es un contrato real, (3) por el cual una cosa, según su valor de consumo, es transmitida á otro, como propiedad, con la obligación de devolverla, después de un tiempo determinado, según la especie á que pertenece, es decir, no la cosa misma,—porque esto es imposible, si no tiene más que un valor de consumo—sino una cosa que le es igual en cantidad y cualidad. (4)

El contrato de préstamo es, pues, un contrato real. Es inherente á la cosa; está fundado en el objeto como tal.

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.* 291 (7, 43).
(2) Bened. XIV, Vix pervenit § Quarto loco.
(3) *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, (2), V, 402.
(4) *Inst.* 3, 15 (14), prol. *Dig.* 44, 7, l. 1, § 2. Cf. *infra*, n. 41.

La obligación contratada no se basa, en el contrato, sobre lo que resulta de la cosa, ni sobre el fin para el cual se procura adquirirla, sino sobre la cosa misma y sobre ella sola. [1] Muy pronto veremos la importancia de esto.

El contrato de préstamo es, en segundo lugar, un contrato estrictamente unilateral. Sólo el prestador está autorizado por el contrato á reclamar la restitución de la cosa; sólo él es acreedor. El prestatario, y sólo él, está obligado á devolver la cosa; sólo él es deudor. [2]

El objeto del contrato de préstamo es, en tercer lugar, una cosa tratada exclusivamente según su valor de consumo. Como ya lo sabemos, existen cosas que uno puede considerar, ora según su valor de uso, ora según su valor de consumo. Aun éstas motivan un préstamo, en el caso en que se den puramente según su valor de consumo, con la obligación de restituir una misma cosa después de un plazo fijo. Por ejemplo, uno tiene un caballo de silla, del que no tiene necesidad durante el invierno, y que, por el momento, le causa gastos inútiles. Durante este tiempo, podría otro, si estuviese en condiciones de ofrecer cierta caución, constituirse una posición ó rehacer su fortuna, ó pagar determinada deuda. Ahora bien, el primero no tiene suficiente dinero disponible para prestarle, á fin de sacarlo del apuro. Pero como puede prescindir de su caballo hasta la primavera, se lo da, para que disponga de él como le plazca, con la condición de que le devuelva por Pascua, ó el mismo caballo, ú otro de silla del mismo valor. Pero el segundo no puede servirse del caballo prestado, lo mismo que el primero; sin embargo, con él puede procurarse la suma que necesita, consumiéndolo, es decir, vendiéndolo, ó hipotecándolo, ó utilizándolo de otro modo. Este negocio es, pues, un préstamo real, porque, aunque, en otras circunstancias, tenga el caballo valor de uso, constituye en el caso presente la base de todo el contrato, exclusivamente como valor de consumo [1].

(1) Re contrahitur obligatio mutui datione. *Dig.* 44, 7, l. 1, § 2. *Inst.* 3, 15 (14), prol.

(2) Gœschen, *Zivilrecht*, II, 2, 283. Weiske, *Rechtslexikon*. III, 236. Pichler, *Ius canon.*, 5, 19, 2. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, (2), V, 403.

Pero hay una gran diferencia entre los diferentes puntos de vista, según los cuales hace uno de una cosa la base de un negocio. Si se da como consuntiva, por la restitución de una cosa igual, resulta un *mutuum*, un préstamo. Si no se da para el consumo, sino únicamente para el uso, con la obligación de, no sólo devolver un equivalente de la misma especie, sino de devolver esta misma cosa como tal, resulta un contrato de una especie completamente nueva, un *commodatum* ó contrato de arrendamiento. [2]

Según esto, no puede hacerse un contrato de arrendamiento, sino únicamente un contrato de préstamo, [3] con objetos de uso en condiciones tales que no admitan el uso separado del consumo, y particularmente con objetos que, según su naturaleza, sólo puedan tener un valor de consumo. De aquí que con el dinero no pueda nunca, según su naturaleza, concertarse más negocio que un préstamo.

Ahora bien, si, en el préstamo, se da un objeto como consuntivo, inevitable es que se convierta en posesión verdadera y real de aquel á quien ha sido prestado. [4] Esto constituye otra diferencia entre el préstamo y el arriendo. En el contrato de arrendamiento, que hace únicamente

(1) Nunca se advertirá suficientemente que jamás debe juzgarse el valor de una cosa en general y por modo absoluto, sino que hay que proceder siempre particularmente, cuando se trata de juzgar la legitimidad de un comercio. Una confitería que recibe en herencia un aldeano, un par de bueyes que hereda un negociante en una ciudad, una posada que cae en suerte á un eclesiástico, un almacén de medias que le toca á un funcionario público, y que todos aceptan para no perder por completo lo que es suyo, todo esto entraña, en este caso particular, sólo un valor de consumo, y les sirve exclusivamente como medio de cambio para darles salida lo más rápidamente posible, cambiándolos por otra cosa, bienes, dinero, mercancías ó signos de valor. En una palabra, la confitería, los bueyes, la posada, el almacén, son en este caso particular dinero, y nada más que dinero, y además una de las especies más incómodas de dinero.

(2) *Dig.*, 12, 1, l. 1, prol.; 13, 6, l. 1, § 1. *Inst.*, 3, 15 (14), § 2. Gœschen, *Civilrecht*, II, 2, 309. Billuart, *De contract.*, d. 6, a. 3.

(3) *Dig.*, 13, 6, l. 3, § 6. Sylvester, v. *commodatum*, § 2.

(4) *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, (2), V, 403.

posible el uso de una cosa, é impone la restitución de esta misma cosa, el arrendatario no puede convertirse jamás en propietario de ella. [1] Pero sería un puro engaño el conceder á alguien el consumo de una cosa, indemnizada por otra, si no se quisiera concederle el derecho completo de propiedad. Esta es la razón por la cual todo derecho, así el natural como el romano [2] y el eclesiástico, [3] exige que el que toma á préstamo, se convierta, por el contrato de préstamo, en propietario de la cosa consuntiva, y, por consiguiente, del dinero, de un modo especial. [4]

El préstamo es un cambio real del derecho de propiedad, y una transmisión real de la propiedad, una *alienatio*, una *traditio*, como se expresa el derecho romano. El acreedor se despoja del derecho de propiedad que hasta entonces le pertenecía, y el deudor entra en posesión completa y real de lo que antes pertenecía al primero. [5] El cambio del derecho de propiedad es tan esencial en el contrato de préstamo, que éste no puede efectuarse allí donde el cambio no tiene lugar. [6]

Este hecho jurídico es de importancia decisiva para juzgar la doctrina de la Iglesia. Con razón, el padre de la doctrina moderna sobre la usura, Saumaise, dirigió sus ataques sobre este punto, [7] pues pensaba, con mucha lógica, que hasta que no se destruyese la doctrina de la tradición ó de la transmisión de la propiedad en el préstamo, fracasaría fatalmente toda tentativa para transformar la enseñanza de la Iglesia sobre el interés. [8] En efecto, ¿cómo

(1) *Dig.*, 13, 6, l. 8, 9; 41, 2, l. 3, § 20. *Inst.*, 3, 15 (14), § 2. Gœschen, *Civilrecht*, II, 2, 308. Billuart, *De contract.*, d. 6, a. 3. Ferraris, *Biblioth.*, v. commodat., § 9.

(2) *Dig.*, 12, 1, l. 2, § 2; 26, 8, l. 9. *Inst.*, 3, 15 (14), 2; 2, 8, 2. Cf. Lange, *Rœm. Alterth.* (3), I, 272 y sig. Rein in Pauly, *Real=Encyklop.* V, 286.

(3) Sylvester, *Summa*, v. contractus, § 4; mutuum, § 3. Pichler, *Ius can.*, 5, 19, 2. Navarrus, *Enchir.*, 17, 180, 206.

(4) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1; a. 2, ad 5; 3, d. 37, q. 1, a. 6.

(5) Sintenis, *Civilrecht*, (3) II, 515 y sig.

(6) Windscheid, *Pandekten*, (5) II, 362.

(7) Joaquín Camerarius, Pesch, *Liberalismus, Sozialismus*, (1), I, 353; (2), 377.

(8) Bened. XIV, *Synod, dioec.*, X, 4, 2.

podría justificarse nunca la exigencia de la restitución de una cosa que por largo tiempo ha sido ya propiedad de otro? Así, pues,—concluye él con razón—ó bien es preciso admitir la prohibición que la Iglesia hace con relación al interés del préstamo, ó, si se quiere evitar esto, preciso es negar que entrañe el préstamo un cambio del derecho de propiedad. En cuanto á él, que se creía llamado á abrir á la usura la puerta de oro del santuario de la doctrina cristiana, no podía vacilar acerca de la elección que debía hacer. Para allanar el camino á la usura, prefirió ponerse en contradicción con el derecho y la razón, y negó que el préstamo fuese una transmisión del derecho de propiedad. Como fácil es comprender, entabló sobre este punto violenta lucha contra los juristas, lucha que produjo numerosos escritos. [1]

Pero jamás un jurista de mérito ha renunciado al principio de la transmisión de la propiedad en el préstamo. [2] Los juriconsultos más eminentes se han atenido siempre á la doctrina del derecho romano, que enseña que todo interés, cualquiera que sea su especie, jamás puede justificarse por la naturaleza intrínseca del préstamo como tal. [3] Sin embargo, si permiten interés en el préstamo, conciben este interés como una exigencia suplementaria extraña á la naturaleza del contrato de préstamo, exigencia que se añade á él exteriormente, por un nuevo contrato particular. Distinta es la cuestión de saber si están de acuerdo con el derecho al obrar así. No negamos que el texto pue-

(1) Höpfner, *Kommentar über die Heineccischen Institutionen* (2), 593. Por lo demás, Saumaise comprendió también que la trasmisión de la propiedad era en realidad inevitable, y declaró en una memoria justificativa que no tiene únicamente lugar, por modo formal, según la doctrina del derecho romano sobre la *alienatio*.

(2) Giphanius, *Antinomiæ iuris civ.*, 24, 21, (Francof., 1666, II, 20). Zoesius, *Comm. in Dig.*, 12, 1, 10; *Comm. in Ins.*, 3, 16, 6. Thibaut, *Pandekten* (7), II, 294. Mühlenbruch, *Pandekten* (2), II, 330. Göschen, *Zivilrecht*, II, 2, 283, 289. Arndts, *Pandekten* (7), § 280, p. 488. Puchta, *Pandekten* (6), 443. Eck in Holtzendorff's *Rechtslexikon* (1), I, 250, Weiske, *Rechtslexikon*, III, 230. Baron, *Pandekten* (7), 468. Sohm, *Institutionen* (4), 274. Scheurl, *Institutionen* (8), 254.

(3) V. supra, N.º 5.

de ser interpretado de este modo; pero nos parece que el mismo derecho romano, si quiere ser consecuente, y nadie le disputa este título de gloria, no puede permitir semejante exigencia suplementaria en el sentido propiamente dicho de interés, sino como algo completamente distinto, es decir, como lo que llamaremos mejor indemnización.

Sea de ello lo que se quiera, dos cosas permanecen inquebrantables para nosotros. En primer lugar, que, en el contrato de préstamo, el derecho de propiedad se transmite al deudor, y luego, que, precisamente por esta razón, el préstamo no puede ser concebido en manera alguna como una especie de arrendamiento, es decir, sujeto á interés. [1]

Pero como los riesgos y peligros son inseparables del derecho de propiedad, síguese, en cuarto lugar, que, en el momento de la transmisión y de la entrada en el goce del derecho de propiedad, todo el riesgo que se halla en el préstamo no existe ya para aquél que presta, sino que recae sobre el prestatario. [2]

Ahora bien, si, por el derecho completo de consumo y por el riesgo, el prestatario se ha convertido en dueño único y absoluto de la cosa prestada, y si todo el negocio del préstamo queda concluído con el acto de la transmisión, dedúcese, en quinto lugar, que todo lo que el nuevo propietario de la cosa, es decir, el prestatario, emprende con ella no puede ejercer influencia alguna sobre el mismo contrato. Una vez entregada la cosa, el prestatario puede proponerse emprender, y emprender en realidad, todo lo que bien le parezca con la cosa prestada. Por su parte, el prestador puede calcular que también él hubiera podido sacar partido de ella, y que la cosa, estéril para él, es fructuosa para otro. Pero todo esto en nada afecta al contrato como tal, [3] ni da al primer dueño de la cosa el derecho de hacer entrar en el propio contrato de préstamo lo que resulte después de este contrato, á título de especial compensación. [1]

(1) Así Bened., XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 2.
(2) *Dig.*, 44, 7, l. 1, § 4. *Inst.*, 3, 15 (14), § 2. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad 5. Göschen, *Zivilrecht*, II, 2, 252 y sig., 289.
(3) Este puede ser perfectamente el sentido del pasaje tan discutido de Santo Tomás (2, 2, q. 78, a. 2, ad. 1).

23. Enseñanza de la Iglesia sobre el préstamo.— Estas diferentes consideraciones nos conducen á la doctrina de la Iglesia, cuyo tenor puede formularse así: Todo provecho obtenido del préstamo como tal, únicamente por consecuencia del hecho en sí mismo considerado, es usurario é ilícito. [2] Quien, además de la restitución de lo que ha prestado, exige, á causa del mismo préstamo, más de lo que ha prestado, obra contra la ley fundamental del préstamo, que exige una igualdad completa entre lo que se da y lo que debe recibirse. [3]

Toda exigencia suplementaria, ó toda percepción de un provecho simplemente á causa de un contrato de préstamo como tal, sea en forma de interés ó en cualquier otra forma, es completamente inadmisible. [4]

Resulta esto de la naturaleza del objeto que forma la base del préstamo. Éste es constantemente una cosa que no tiene valor de uso separado del valor de consumo, y, en el dinero, un valor de uso que ni siquiera es separable del valor de consumo. Sería, pues, una injusticia irritante, si el prestador, á quien se le devuelve todo el valor de consumo, quisiera que se le indemnizase de esta misma cosa por un valor de uso que, en el caso presente, ni siquiera existe. [5] Con esto se destruye por sí misma también la singular teoría que quiere hacer derivar la autorización para obtener interés del préstamo por el tiempo que el dinero se encuentra en manos del prestatario. Esta explica-

(1) Bened. XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 10, 2.°; Vix pervenit 2.° (Const. sel. Romæ, 1766, I, 217, Denzinger, *Enchir.*, 1319).
(2) Bened. XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 10, 1.°.
(3) *Id.*, Vix pervenit, 1.°; 2.° (Const. sel. Romæ, 1766, I, 217).
(4) Las diferentes teorías que quieren justificarse sobre el interés del préstamo están claramente resumidas en Antoine, *Écon. sociale*, (2), 538 y sig. *Handw. der Staatsw.*, (2), VII, 944 y sig.
(5) *Dig.*, 7, 5, l. 5, § 2. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1; a. 2 ad. 2; a. 3; *De malo*, q. 13, a. 4 c. Rainer a Pisis, *Pantheologia*, v. usura, 2, 3 (Lugd, 1655, III, 786). Antonin. II, t. 1, c. 6, § 1.

ción fué intentada á menudo en la Edad Media. Más tarde resucitaron esta concepción Galiani, Turgot y Yevons. Böhm-Bawerk ha hecho lo mismo últimamente en su grandiosa obra sobre el capital y el interés, explicando este último como la diferencia en virtud de la cual tasamos la cosa que actualmente damos más alta de lo que podemos obtener de ella en lo porvenir. [1] Pero si el objeto del negocio de préstamo es actualmente, como siempre, estéril en sí mismo, no puede en manera alguna modificarlo el tiempo. En efecto, en este caso, como se decía en la Edad Media, lo que se vendería sería el tiempo, que, por cierto, es muy común á todos. [2]

Lo mismo resulta, en segundo lugar, de la naturaleza del negocio de derecho en cuestión. Por esta razón, el mismo contrato de préstamo no crea, en ninguna circunstancia, autorización alguna para una exigencia suplementaria cualquiera, [3] porque no entraña más que la obligación de devolver el equivalente de lo que ha sido prestado, [4] de suerte que lo que quizás podría reclamarse de más, debería ser deducido de la suma principal que hay que devolver. [5] Ahora bien, como ya lo sabemos, lo que el nuevo dueño haga con el préstamo, realizado el contrato, nada tiene que ver con el contrato mismo. [6]

De aquí que, en tercer lugar, tampoco pueda uno encontrar, por parte del prestatario, motivo alguno para una exigencia suplementaria cualquiera. No sería equitativo ni justo que alguien pagase interés, ó, en otros términos, diese frutos de un negocio que ningún provecho le ha reportado á él mismo, [7] y, además, como ocurre con el dinero,

(1) Cf. *Handw. der Staatsw.*, (2), VII, 947 y sig. Idem., V, 401.
(2) Did. Stella, *Comm. in Evangel. Luc.*, c. 6 (Lugd., 1583, I, 296). Ratzinger (*Volkswirtschaft*, (2), 268), cree poder tomar en su mejor aspecto esta concepción, recordando la incertidumbre del porvenir. Sin embargo, con esto toca otro asunto completamente distinto, como se verá más tarde (n. 27).
(3) *Dig.*, 50, 16, l. 121. *Cod.*, 4, 32, l. 3.
(4) *Dig.*, 2, 14, l. 17, prol.
(5) *Dig.*, 19, 5, l. 24. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad 6.
(6) V. más arriba, 22.
(7) *Dig.*, 22, 1, l. 16.

frutos que no son distintos de la cosa misma, frutos que habría que arrebatar á la naturaleza de esta misma cosa, frutos que nadie puede en absoluto tomar sin perjudicar á esta misma cosa. En este negocio, el objeto mismo sería, pues, literalmente mutilado ó disminuído por el vendedor.

Pero, en cuarto lugar, el que presta debe por lo menos invocar un motivo para exigir interés del préstamo. Sin duda que puede imaginarse el caso en que el derecho de propiedad y la posesión facticia se separen el uno de la otra. [1] Pero esto no puede tener lugar aquí, porque es necesaria la entrega de la cosa para que el contrato de préstamo esté conforme con el derecho. Así, pues, el primer poseedor no puede invocar responsabilidad ni trabajo alguno por haber sido posesor, sino que, antes bien, ha transmitido al prestatario, por la ejecución del contrato, así la propiedad, como la posesión del bien que antes le pertenecía. Pero, con la cosa, se ha transmitido también el usufructo de la cosa [2] y este caso tanto más debe existir en el préstamo, cuanto que se trata de cosas que sólo tienen un valor de consumo y no admiten usufructo separado de ellas. Si el primer posesor quisiera reservarse un fruto particular cualquiera, por consiguiente, un usufructo, pondría entonces, no sólo una condición imposible, sino que obraría como dueño y propietario de una cosa que es posesión de otro. Porque el que tiene el derecho de gozar de los frutos de una cosa, puede igualmente llamarse dueño de ella, [3] sobre todo si, como ocurre aquí, el fruto es la cosa misma. Pero esto daría por resultado que, con el préstamo, se libertaría el acreedor únicamente del riesgo y de todas las cargas de la propiedad, y se quedaría con los derechos y los frutos. Si esto no es injusticia, ¿qué lo será? El primer poseedor no tiene ya derecho de propiedad sobre la cosa, ni corre riesgo alguno, ni ha de hacer gastos, ni trabajos,

(1) *Dig.*, 43, 17, l. 1, § 2.
(2) *Dig.*, 42, 5, l. 8, prol.
(3) *Ibid.*

con relación á ella. Todo esto corresponde al prestatario, á consecuencia del contrato de préstamo. Si el primer poseedor quisiera gozar de esta cosa, por consiguiente, de una cosa extraña, si quisiese gozar de frutos que no puede producir en razón de su naturaleza, evidentemente sería esto una usura completa, (1) un robo manifiesto; en otros términos, equivaldría á hacer pagar dos veces una misma cosa.

Bajo este concepto, el pueblo, con su natural perspicacia, ve más claro que muchos sabios deslumbrados por el reflejo del oro. No puede uno vender la vaca y quedarse con la leche—dice el inglés prosaico.—El que da un prado, no puede cortar la yerba que en él crece. (2) Ahora bien, esto es lo que ocurre con la usura del dinero, y aun peor todavía. Da un huevo, del que es completamente indemnizado, y quiere que le entreguen los huevos puestos por la gallina que nació del primer huevo. Vende un trozo de tierra inculta, y reclama el producto del jardín cultivado en ella. Da, como dice el proverbio, un sombrero por un vestido, un huevo por un buey, una reja por un arado, ó también por el producto anual de un campo cultivado. Si esto es justo, podría uno, con estas condiciones, procurarse una casa por un céntimo. Pero ¿quién habla aquí de derecho? En el derecho se dice: «Pagar es hacer la paz; lo que se ha pagado, queda completamente libre». Habría, pues, que decir: «El que comienza á pagar, debe siempre continuar pagando». (3) Pagar una vez, pagar siempre, son principios que pueden pasar al estado de hábito; pero jamás podrán ser derecho. Se ha dicho: «Cien años de injusticia no se convertirán jamás en justicia». Que el derecho sea de nuevo honesto, y desaparecerá la costumbre por sí misma.

24. Acuerdo del derecho civil con la enseñanza de la Iglesia.—En verdad que es soberanamente necesario

(1) Leo X, *Inter multiplices, approb. Conc. Lateran.* V. (*Magnum Bull. Roman.* Luxemb., 1742, I, 554; Denzinger, *Enchir.* 623).
(2) Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 284. *Nr* 545.
(3) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 236 (6, 82, 84).

que, en estas cosas, sea más escuchado y más considerado el derecho. Nadie se extrañará que gentes que sacan provecho del sistema actual, y gentes cuyo único pensamiento consiste en arruinar todo lo que existe como derecho, se echen á la espalda los principios del derecho natural y del derecho positivo. Pero que, autores conservadores, que toman seriamente á pechos la curación de las llagas sociales, den de lado, sin miramiento alguno, al dogma del derecho y de la fe, al pretender que, en esta materia, se ha dejado cautivar la Iglesia por la rígida idea del contrato de préstamo del derecho romano, es cosa que merece toda nuestra atención, pues hay aquí algo que podría llamarse una deserción de filas.

Este hecho nos enseña la razón por la que el mal tiene tan gran fuerza, y porque toda tentativa de curación ofrece tan escasos resultados. Hay en nuestro interior una lamentable inconsecuencia, y una conciencia inconmovible del derecho. No sin motivo hacemos siempre un llamamiento al sentimiento del derecho. Pero, con este vago sentimiento de lo que es el derecho, no saldremos jamás de la medianía y de la contradicción. Por eso el mal tiene tanto imperio sobre nosotros y libre curso en el mundo. Si trasladamos á otro terreno las cuestiones sociales, que, en el fondo, son cuestiones morales, por consiguiente, también cuestiones estrictamente jurídicas, y si queremos tratarlas de conformidad con leyes distintas de la moral y del derecho, ¿no equivaldrá esto á fomentar la ruina de la sociedad?

No hay que esperar que la cuestión social se resuelva nunca de un modo satisfactorio, si no se la trata con estricta sujeción á las doctrinas y á los doctores de la Iglesia, así como á los principios aprobados del derecho canónico y civil. Triste sería que la lucha contra ciertas exageraciones del derecho público romano condujese á despreciar todo el derecho común, y debiese confirmar la convicción de que ya no es sostenible un principio, porque se encuentre en el derecho romano. Esto equivaldría á in-

vocar á Belcebú para exorcisar á un demonio molesto. No, el derecho debe ser siempre derecho. Lo que una vez es derecho,—no decimos á lo que uno tiene derecho—jamás deja de ser derecho. Y si es derecho, poco importa quien lo diga. En la lucha contra usurpaciones particulares del derecho humano, no exageramos los prejuicios hasta el punto de rechazar el derecho divino, únicamente porque lo aprueba el derecho civil, sino que, por lo contrario, es para nosotros motivo de alegría el ver que el derecho humano concuerda tan exactamente, bajo tantos aspectos, con el derecho divino, como en la cuestión que nos ocupa.

25. Reprobación de un préstamo productivo y consuntivo, esto es, de la usura, ya se ejerza sobre el rico ya sobre el pobre.—Hemos debido hacer resaltar esto, con tanta más energía, cuanto que más se multiplican las tentativas para atenuar la gravedad y la importancia de la doctrina de la Iglesia, del derecho y de la naturaleza sobre el préstamo. Esta doctrina es una cuestión exclusiva y puramente jurídica, y, según la más estricta consecuencia del derecho, debe ser mantenida hasta en sus últimos resultados.

Lo que acabamos de decir se aplica, pues, á toda clase de préstamos y á toda persona sin excepción alguna. El préstamo es el préstamo. No hay diferencia entre el fin para el cual se contrae un préstamo y el destino del mismo, poco importa que sea para emprender un negocio con sus riesgos y peligos, ó para subvenir á las necesidades de la vida.

El intento de distinguir dos especies de préstamos, y permitir interés para el llamado préstamo productivo, y prohibirlo para el consuntivo, ha sido rechazado con justicia por Benedicto XIV.

De conformidad con la naturaleza de la situación jurídica, este Papa tampoco admite distinción alguna entre las personas á las cuales se presta. El interés sobre el préstamo no se prohibe, porque se exija á los pobres, sino porque se exige sobre el préstamo. El interés exigido sobre el préstamo es siempre usura, lo mismo si se obtiene sobre el pobre como sobre el rico. [1] Claro está que, al lado de la injusticia general, esta usura es, con relación á los pobres, de una dureza especial. Por otra parte, la Sagrada Escritura imprime un sello particularísimo de ignominia al que se entrega á esta especie de usura. [2]

26. Título de compensación en el préstamo.—Pero, al hacer cesar esta injusticia, ni el derecho ni la justicia quieren perjudicar á nadie. [3] Ahora bien, esto es lo que se produciría, si el que presta no recibiese ninguna compensación ó garantía por el perjuicio que sufre á consecuencia del préstamo, ó por un peligro particular que no existe de un modo igual en la naturaleza de la cosa en todas las circunstancias, peligro al cual se expone él mismo. De aquí que siempre se hayan considerado estos dos motivos como títulos particulares de derecho, en virtud de los cuales el que presta puede reivindicar una indemnización ó una garantía.

Más dudas se han suscitado sobre si la simple falta de ganancia debía ser considerada como un tercer título para una indemnización. La razón de estas dudas consistía en la ambigüedad con que se formulaba la cuestión. Por el solo hecho de que el prestatario obtenga del préstamo un provecho que no obtiene el acreedor, todo derecho prohibe una exigencia suplementaria. Esta es la razón por la cual sería absolutamente ilícito exigir en el préstamo que el prestatario determinase la indemnización anual que debe pagar según el provecho anual de su empresa. Esto no significaría que la causa de una indemnización es el perjuicio ó la privación del provecho que experimenta el que presta, sino el producto proveniente de la actividad del prestatario; por consiguiente, equivaldría esto á descontar del capital del prestatario un interés para el préstamo.

(1) Bened. XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 2, 3; Vix pervenit 2.° (Const. sel., I, 217).
(2) Bened. XIV, *Synod. dioec.*, X, 4, 5.
(3) Lucius III, C. pervenit, 2, X, 3, 22.

Ahora bien, lo que el prestatario hace con el objeto del préstamo, una vez cerrado el contrato, no ejerce la menor influencia sobre el contrato de préstamo. Si, por lo contrario, el prestador quisiera hacer del dinero el punto de partida de un negocio, al que debe renunciar, si presta el dinero al vecino, entonces no sería esto en el fondo una privación de un provecho, sino un perjuicio real, la pérdida de una ganancia probable que intentaba realizar. [1] En esta hipótesis, tiene también derecho á reclamar una indemnización, como ahora generalmente se admite.

27. ¿En qué ha cambiado hoy la vida económica? —La doctrina, como la práctica, de la Iglesia ha admitido siempre esta compensación. [2] En los tiempos modernos, ha sido permitida en diferentes ocasiones, por una serie de decisiones eclesiásticas. [3]

Se ha creído hallar en ello un abandono de la doctrina primitiva más severa, y muchos hasta han llegado á ver en esto una aprobación del interés procedente del préstamo de dinero. Naturalmente que no se trata de esto. En esta doctrina, nada puede cambiar ni nada cambiará jamás. Como lo dice Alejandro III, la Iglesia nada podría cambiar ni mostrarse indulgente sobre esta materia, aunque lo quisiera. [4]

Pero la situación de los tiempos ha cambiado mucho desde entonces, y la Iglesia debe tenerlo en cuenta para que nadie sufra perjuicio alguno. Con todo, este cambio de los tiempos no consiste en que el dinero tenga hoy distinta naturaleza que antes, ni en que se hayan descubierto nuevos medios de hacerlo productivo. El único medio de obtener fruto del dinero consiste en constituírlo en capital por el trabajo. Pero, en esto, los tiempos modernos no han progresado sobre los antiguos. Verdad es que hoy tenemos más medios auxiliares para el trabajo, principalmente en las máquinas. Pero éstas tienen, como es sabido, sus aspectos defectuosos, y tan grandes, que con justicia podemos dudar si son una ventaja, como medios auxiliares del trabajo, ó un obstáculo, y, por consiguiente, un peligro, porque perjudican á la sociedad. En todo caso, creemos juzgar equitativamente, diciendo que se compensan sus ventajas y sus desventajas, y que, bajo este concepto, los tiempos de antaño y los presentes están al mismo nivel.

(1) A causa de esto, los juristas distinguen un *damnum positivum*, y un *damnum privativum*. Göschen, *Zivilrecht*, II 2, 82.

(2) Alphonsus, *Mor. tr. de contract.*, n. 765-772 Bibliografía en Bassaeus, *Flores* v. usura, art. 3. Billuart, *De contract.*, d. 4, a. 5.

(3) Alphons. Liguori, *Theol. mor.*, ed. Heilig. 1852, IV, 46 y sig. Gury, *Mor.*, Ratisbon., 1868, 395 y sig.

(4) V. más arriba, n. 13.

Á nuestro humilde parecer, la vida económica actual ha cambiado mucho, en comparación de la de otras veces, bajo tres distintas relaciones. Desde luego, y esto es incontestablemente un progreso, la vida de relación se ha perfeccionado de tal suerte, que casi siempre es posible á todos colocar su dinero en alguna parte como capital, con esperanzas de provecho, siquiera sea en un plazo muy largo. De aquí que pueda decirse muy bien que, en la actualidad, el título para una indemnización á causa de la privación de un provecho, puede darse, casi como regla general, con cierta apariencia de legalidad.

Pero esta extensión grandiosa de las relaciones tiene también un aspecto malo, y constituye el segundo cambio en nuestra situación económica. Cada uno puede hoy, sin duda, colocar su dinero como bien le parezca, en ferrocariles turcos ó egipcios, en una especulación americana ó en una expedición china; pero los Rothschild ó los Bleichröder, que sirven de intermediarios en esta especie de colocación del dinero, quizás podrían decirnos con certeza lo que ocurre con el dinero empleado en estas empresas. Y en el supuesto de que alguien retire á tiempo su dinero de estos negocios, y aun con provecho, no es todavía seguro que este dinero, aunque lo tenga ya en su mano, no se funda como la nieve expuesta al sol.

Esta inseguridad inaudita del dinero y de todos los valores, introduce también en el contrato de préstamo un elemento completamente nuevo. En una situación bien ordena-

da, el préstamo transfiere todo el riesgo exclusivamente sobre el prestatario; pero, dado el estado actual de las cosas, el prestador, no obstante la transmisión de su propiedad, corre todavía constantemente el riesgo de que no se le dé otra cosa que un vano título y signos de valor sin valor. Por esta razón, habida cuenta del peligro actual de la pérdida y de la inseguridad de nuestra situación, el título de indemnización casi se ha convertido en permanente. Según lo que hemos dicho más arriba, nada autoriza á reclamar una compensación especial, porque se trata de una situación general en la que todo sufre proporcionalmente, sino que únicamente se trata aquí de una caución. Pero, desde el momento en que lo que uno ha prestado es devuelto, y devuelto íntegramente, ya no hay razón alguna para conservar esta caución. Por consiguiente, por lo menos á nuestro parecer, lo que procede es, ó conservar la compensación percibida de antemano bajo la forma de caución para hacer frente al peligro de una pérdida real, y devolverla después de la restitución exacta de lo que se ha prestado, ó deducir de la suma principal, en el acto de la restitución, lo que previamente se había recibido. [1]

Nuestra época nos ofrece todavía sobre esto un tercer motivo, que no es mucho más honroso sin duda, pero que parece justificar suficientemente, para todos los casos, el descuento y conservación de cierta retribución. Tal es esa aterradora falta de confianza que muestran entre sí los hombres en sus relaciones. Apenas se puede hablar ya de lealtad, de obligación, de fidelidad á la palabra empeñada, de cumplimiento de las condiciones. Vemos personas que, bajo todos conceptos, son hombres de honor, pero que no tienen el menor escrúpulo en recibir con las mejores promesas, y no hablar jamás de su deuda. Hablar de deudas, cumplir las obligaciones, reembolsar lo recibido, son cosas que han pasado de moda por completo. Apenas si ya se piensa en ello. Los nobles de posición elevada, que desempeñan cargos públicos y gozan de los principales hono-

(1) Cf. *Dig.*, 19, 5, l. 24. Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad. 6.

res, obran bajo este concepto, todavía peor que la gente ordinaria, como si fuese síntoma de un espíritu vulgar y mezquino pensar todavía en semejantes cosas.

En tales casos, el descuento de una tasa regular para el préstamo, es, desgraciadamente, no sólo permitido, sino absolutamente necesario, si uno no quiere arrojarlo por la ventana. En esta hipótesis, no creemos ni siquiera deber insistir en una restitución ó en una deducción, cuando el préstamo es devuelto. Porque, en este caso, una tasa anual para el préstamo no es otra cosa que un medio personal para recuperarlo. Para el deudor, es una renovación de la confesión de su deuda, y para el acreedor es una coacción que le permite reembolsarse á tiempo. Conocemos á los hombres. Con mucha frecuencia, el único medio de determinarlos á cumplir su deber, consiste en atarlos á una cuerda, con la cual pueda uno detenerlos tan pronto como intenten huir, y que acaba por molestarlos de tal modo, que prefieren cumplir sus obligaciones.

28. Diferencia entre interés é indemnización.—No abrigamos la pretensión de que las razones que acabamos de exponer, como propias, sobre la legitimidad del título de indemnización, constituyan también la opinión de la Iglesia. Solamente hemos dicho, con todas las reservas, que, en la actualidad, existe casi siempre un motivo para invocarla con cierta apariencia de legalidad. Por lo menos, Benedicto XIV declaró expresamente para su tiempo que no se podía sostener esto siempre con certeza. [2] Sea de ello lo que se quiera, en estas cosas no definidas por la Iglesia, conviene expresar su opinión con tanta prudencia como con firmeza hay que hacerlo cuando ha manifestado su doctrina.

Pero lo que hay de cierto en todo esto es que estos títulos de indemnización nada tienen de común con el interés. Sin duda que el pueblo habla de interés y de intereses, sin hacer distinción alguna; pero tampoco es posible

(1) Bened. XIV, *Vix pervenit* 5.° (Const. sel., I, 217); *Synod diœc.*, X, 4, 10, 3.°.

exigir de él una penetración muy exacta en cuestiones tan difíciles. Sin embargo, el lenguaje ordinario, que emplea regularmente el plural *intereses*, indica que el pueblo no ignora por completo cómo cosas de especies diferentes no hacen aquí más que una, según apariencias externas.

Esta es una razón para esperar que los sabios separen completamente estas cosas. ¿Qué habrá que pensar, si encuentra uno continuamente en ellos la expresión *títulos de interés;* si, como dicen, emprenden con ellos una reconstrucción de la doctrina del interés, al suponer que estos supuestos títulos de interés pertenecen á una misma rúbrica que el interés? ¿Hay que vituperar á los adversarios, cuando dicen con amargura que toda la cuestión no es más que una vana confusión de palabras, una cuestión de sofística, y que la Iglesia, no queriendo admitir la falta de consistencia de su doctrina, y no pudiendo resistir á la lógica de los hechos, ha abierto simplemente una puerta de escape?

Felizmente, no se trata de esto, ni mucho menos. La doctrina de la Iglesia sobre el interés es hoy tan sólida como antes. Jamás se quebrantará en ella el dogma de que ni es posible ni lícito descontar un interés sobre el préstamo. Pero que el acreedor tenga *interés* en recibir una indemnización por un peligro ó por un perjuicio que recibe por el préstamo que hace, nadie lo ha negado todavía. Que el mismo interés y esta indemnización sean cosas fundamentalmente diferentes, (1) no es difícil de comprender.

El interés es el valor de uso de la cosa misma, independiente, separada de su valor de consumo. La indemnización es el resarcimiento de un perjuicio personal, ó una garantía para el acreedor, obtenida en el momento del préstamo. (2)

De aquí que haya cuádruple diferencia entre el interés propiamente dicho y esta indemnización. El primero descansa en una base real, y el segundo en una base personal.

(1) Bened. XIV, *Vix pervenit* 3.º (Const. sel., I, 217).
(2) Cf. Thom., 2, 2, q. 78, a. 2, ad. 1.

El primero proviene *ab intrinseco* de una cosa, no sólo capaz de producir fruto, sino productiva en realidad, producto que de ella se extrae por el trabajo. La segunda no tiene parentesco alguno con el préstamo, y no resulta ni de él, ni del empleo que se haga del dinero. No es una estimación del dinero, ni un producto del préstamo, ni tampoco una compensación de lo que se ha prestado, sino que se añade al préstamo de un modo puramente accidental, por motivos externos y personales. (1) Desde este punto de vista, la diferencia entre ellos es, pues, exactamente la misma que entre las rentas provenientes de los dominios del Estado y el descuento mecánico de los impuestos y contribuciones. El primero es, en tercer lugar, un fruto del capital producido por el trabajo; por consiguiente, un valor de uso, que hace posible un usufructo, sin perjudicar á la cosa misma. La segunda no es ni un valor de uso del dinero, que, por otra parte, no existe, ni un producto del préstamo como tal, sino una garantía para el que presta, garantía contra los perjuicios, y garantía de que el prestatario cubrirá los gastos con el valor de consumo del préstamo ó con los valores de uso que de él sacará por la capitalización. En cuarto lugar, sólo el capital puede producir interés en el primer sentido, y, en este caso, este interés nace como un valor nuevo, variable, según la marcha del negocio emprendido con el capital. La indemnización no hace más que añadirse al préstamo, pero no proviene del préstamo, ni se da por razón del préstamo. Ningún nuevo valor se produce por el préstamo, ni por parte del acreedor ni por el deudor. En esta indemnización, únicamente se transmite al acreedor un valor ya existente como indemnización, no por el préstamo, sino por un perjuicio personal, evaluable en dinero, y á una tasa fijada de antemano de conformidad con la magnitud presumida del perjuicio que sufre, pero no de un producto cualquiera.

(1) Bened. XIV, *l, c.*—De aquí las expresiones *fructus provenientes* (ab intrinsecus) por el interés (Zins), y *tituli advenientes* (ab extrinsecus) por la indemnización (Interesse).

29. El interés proveniente del empleo de capitales, jamás ha sido prohibido.—Por consiguiente, no hay que hablar aquí de que la Iglesia haya prohibido en otro tiempo el interés, ó que su doctrina haya variado actualmente. El interés está únicamente prohibido allí donde no hay ningún interés, ni puede haber ninguno, es decir, en negocios estériles, particularmente en el préstamo en el sentido estricto de la palabra, con el cual se da una cosa como valor de consumo sin valor de uso; esto es siempre el dinero. [1] Pero esta prohibición no se aplica á otros negocios, que, considerados desde el punto de vista jurídico y económico, tienen *ab intrinseco* una naturaleza completamente diferente, por consiguiente, de los negocios productivos, aunque se asemejen al préstamo. [2] Tales son esos negocios, muy diferentes exteriormente, y que, por lo general, se designan con el nombre de empleo de capitales.

Por su naturaleza íntima, todos estos negocios de derecho son completamente diferentes del préstamo, y deben, por esta razón, ser tratados en absoluto como cosas distintas de él [3].

30. Retribución y salario; el empresario.—Sin entrar en el detalle de sus especies particulares, nos ocuparemos únicamente en las relaciones entre capitalistas y obreros. Esto es sumamente sencillo, cuando no se mezcla otra influencia que citaremos después.

Nunca nos cansaremos de repetir que el capitalista y el obrero, en sí mismos considerados, están al mismo nivel. El capitalista es propietario de lo que ha depositado en el proceso de la producción como medio de producción de valor, y soporta también los riesgos consiguientes. El obrero es propietario de lo que ha depositado en el mismo proceso, de su fuerza de trabajo, del empleo libre de

(1) Soto, *I. et i.*, l. 6, q. 1, a. 1, *introd.*—Silvester, Summa v. usura 1, introd. Zoesius, *Comm. in eod.*, 4, 32, not. a.

(2) Bened. XIV, *Vix pervenit* (Const. sel. Romæ, 1766, I, 217). Lugo, d. 26, 6. Lessius, l. 2, c. 20, 19, 20. Salmantic, *Mor. tr.*, 14, c. 3, 11, Billuard, *De contract.*, d. 4, a. 2, 3.

(3) Bened. XIV, *Vix pervenit* 3.°; § Quarto loco (Const. sel., I, 217,219).

esta fuerza, y de ella soporta también los riesgos. Ambos tienen en el negocio común el mismo derecho de propiedad y el mismo peligro. De donde resulta que, personalmente, están en relación de igualdad recíproca, y que, desde el punto de vista objetivo, son, no absoluta, sino proporcionalmente, iguales, y deben partir entre ellos, según el importe de su aportación, el producto común, tan pronto como el negocio común haya terminado.

Pero aquí se encuentra la dificultad para el obrero. No puede esperar largo tiempo la parte que le corresponde por su trabajo, la recompensa. Además, no le gusta soportar el riesgo inmediato, sino que, antes bien, prefiere contentarse con una parte de lo que le corresponde, con tal que lo reciba en seguida y con seguridad.

Así es como, de la retribución que le es debida, ha resultado el salario. En virtud de este salario, el obrero queda libre del riesgo inmediato de cada parte especial de la producción. El capitalista, ó un tercero, que recibe entonces el nombre de empresario, se encarga en su lugar de este riesgo.

Este empresario da al obrero, como indemnización por su trabajo, una suma que debe ser siempre igual y durable, y cuya importancia debe calcularse según el producto [1] ó rendimiento del negocio emprendido á la vez por el capital y el trabajo, pero que, no hay necesidad de decirlo, no puede jamás ser igual al valor total del trabajo, porque el empresario debe pagar por adelantado el salario, no obstante ser posible el caso de que fracase el negocio; debe también inmovilizar por largo plazo una suma de dinero, que siempre es la misma, aunque el negocio sufra oscilaciones constantes. Así, pues, por cuanto soporta doble riesgo, el relativo á él y el correspondiente al obrero, y, con frecuencia también, el concerniente al capitalista, y por cuanto hace además una parte del trabajo, y á menudo la más importante, es decir, la parte intelectual, debe

(1) Durand., 4, d. 25, q. 3, n. 10.

dar, en una medida equitativa, un salario inferior á la recompensa presumida. [1]

Así, pues, el salario que, en general, se aplica actualmente, jamás podrá ofrecer la retribución completa que podría obtener el trabajo, si fuese independiente al lado del capital. Pero, con ello, el obrero no sufre daño alguno, ya que el salario ha sido instituído en su provecho.

Naturalmente, el trabajador puede ser también perjudicado por la empresa. Pero esto no es culpa de la organización, sino del abuso que los particulares cometen con ella. Por esto carece por completo de justificación el que precisamente se tome la ganancia del empresario como arma principal contra el llamado capitalismo.

Por otra parte, en manera alguna se cambia con el salario la relación económica del capital y el trabajo. El cambio sólo reconoce por causa la relación jurídica entre el empresario y el obrero, ó entre el empresario de un lado y el capitalista y el obrero de otro.

31. Naturaleza del empleo del capital.—Un empleo de capitales es, pues, toda unión ó asociación del derecho de propiedad y de la actividad en una sola persona, ó entre muchas, para obtener un provecho ó un valor de uso común.

Si todo se encuentra en manos de una sola persona, es un *empleo simple*. Si se unen muchas personas para este fin, resulta de ello una *comunidad* de adquisición ó de negocios, un contrato de capital expreso ó tácito.

Pero, cosa curiosa, el empleo simple ofrece, en ciertas

(1) Véanse las diferentes teorías sobre las difíciles cuestiones referentes al salario en *Handw. der Staatsw.*, (2), I, 863 y sig.; Elster, *Wörterb. der Volksw.*, II, 190 y sig.; Schönberg, *Handbuch der polit. Œkonomie*, (3), I, 613 y sig. Antoine, *Économie sociale*, (2), 590 y sig. Contra la explicación dada aquí, se han suscitado muchas objeciones, procediendo las más explícitas y fundadas de Walter (*Soziale Revue*, II, 3 y sig., 179 y sig.). Con mucho gusto cambio de modo de pensar, cuando se me ofrecen razones convincentes para ello, pero, en este caso, no ocurre así, si bien aprecio las dificultades expuestas por él. Por lo demás, dirija Walter su polémica contra mi escrito *Die Gesetze für die Berechnung von Capitalzins und Arbeitslohn* («Leyes para el cálculo del interés del capital y del salario»), cuyo sentido creo haber precisado reiteradamente, ó expuesto con más calma y serenidad, en las posteriores ediciones de la *Apología*.

hipótesis, las mayores dificultades para ser bien comprendido. Supongamos el caso en que un hombre tiene fuerza de trabajo superflua, pero carece de objeto de propiedad propio, ó de objeto de propiedad suficiente, por medio del cual pueda hacer provechosa por sí solo esta fuerza de trabajo. Si poseyese un trozo de tierra ó material de trabajo, capitales de imposición, ó capitales auxiliares, podría con su trabajo aumentar considerablemente su posición, dado que se le ofrece un hermoso negocio. Procura, pues, encontrar, como ordinariamente se dice, un capital, por medio de un préstamo de dinero, lo que consigue en condiciones ventajosas. Desde el momento en que posee el dinero, reune en una sola persona el derecho completo de propiedad sobre el dinero y sobre la fuerza de trabajo. Lo primero que hace es transformar su dinero en capital, porque si bien, en la vida ordinaria, se llama ya capital al dinero prestado, y si bien por capital sólo se entiende el dinero entregado, el simple artesano comprende que, en realidad, el dinero, como tal, no es capital, sino que debe ser transformado en su equivalente, y, por lo tanto, en este caso, en propiedad territorial ó en material de imposición ó de máquinas. Con esto, empieza su negocio, que le produce gran provecho, gracias á la aplicación y á la habilidad que despliega en él.

En este caso, obrero y capitalista hállanse reunidos en una misma persona, y todo el provecho que resulta del empleo de los capitales pertenece á este individuo como dueño del capital y como obrero. [1] Lo que debe pagar como indemnización, ó como interés, en su caso, al primer propietario del dinero prestado, en virtud de un contrato de préstamo, no lo paga por el resultado de su empresa, ni, como más arriba lo hemos hecho resaltar, por razón de la marcha buena ó mala de este empleo del capital, sino que lo paga por una razón completamente independiente, de exclusiva conformidad con la medida en que el primer posesor ha tasado de antemano su perjuicio.

(1) Thomas, 3, d. 37, q. 1, a. 6, ad. 4.

Debemos, pues, distinguir aquí dos negocios completamente diferentes, por su naturaleza y por el tiempo.

El primer negocio era un préstamo. Con él, quería el obrero apropiarse el dinero para capitalizarlo, á fin de no verse obligado á partir con un capitalista el provecho mayor que era de prever. De este modo, el primer propietario del dinero quizás saca, desde el punto de vista de su interés personal, una indemnización mucho menor de la que obtendría, si participase en el negocio como capitalista; pero, en todo caso, obtiene una indemnización segura y siempre la misma. En segundo lugar, tiene la seguridad de que le será devuelto intacto su dinero; y, en tercer lugar, queda exento de todo peligro, durante este tiempo, y de toda preocupación con relación al dinero, porque, por el contrato de préstamo, el riesgo exclusivo y completo del dinero entregado, se ha transmitido, con el derecho de propiedad, al prestatario. Éste se ha encargado además, á sus costas y peligros, de la obligación de devolver al primer propietario, en el tiempo fijado, toda la suma prestada. Tal es la primera parte del negocio.

Veamos la segunda. Con el préstamo, el obrero ha suprimido todos los derechos del acreedor sobre el dinero y sobre sus manipulaciones; para llegar á la capitalización. Es, pues, ahora el único dueño, con el derecho de poder disponer de él libremente. Lo que emprenda en adelante con el dinero, es un nuevo negocio que desarrolla á su costa y riesgo, con su propiedad y su trabajo, que sólo á él pertenecen. El valor de uso que obtiene como resultado del capital y del trabajo, es propiedad completamente suya. Esto tiene lugar en todo empleo simple de capitales.

Distinto es lo que ocurre con el empleo de capitales en que participan muchas personas. Puede ocurrir, para continuar el caso empezado más arriba, que el propietario, á quien el obrero pide el dinero—vese, pues, cuán falso es llamar á aquél capitalista—no quiera prestárselo, presumiendo que el obrero obtendrá con su dinero una ganancia mucho mayor que la parte que le dará, y podrá darle, para in-

demnizarle del déficit que le cause en sus intereses. De aquí que no quiera oir hablar de préstamos, sino que aspire á dirigir por sí mismo el negocio que tan gran producto ofrece. Verdad es que posee lo necesario en materia de capital, pero no puede encargarse del trabajo, como tampoco puede vivir de su propiedad muerta ó del dinero como tal. Tiene, pues, tanta necesidad de trabajo, como el obrero, para obtener un provecho ó un valor de uso; por consiguiente, la mutua necesidad les obliga á unirse, á constituir una sociedad de negocio; hacen, pues, causa común para obtener un provecho común.

Pero esto puede tener lugar de tres modos.

Ó bien entran en sociedad, el uno con el dinero que pone en el negocio, el otro con su trabajo, como dos mitades enteramente iguales, en la relación de una sociedad propiamente dicha; (1) ó bien el capitalista, sin renunciar al derecho de propiedad, y, con él, al peligro, abandona el capital á su asociado por un canon anual, que se aprecia según el provecho previsto, ó por un arreglo fundado en el provecho común obtenido; ó bien, finalmente, desarrolla el negocio en su nombre y en nombre del obrero.

Como ya lo hemos dicho, es todavía posible otra clase más vasta de negocios, la de la empresa, ya que el capitalista ó el obrero se convierta en empresario, ya que se encargue del negocio un tercero. Lo esencial en esto es que el empresario toma sobre sí solo todo el riesgo. De aquí que, con relación á él, el negocio—si bien la relación económica del capital y el trabajo permanece la misma—toma un carácter jurídico completamente distinto, que nada tiene de común con esa relación ambigua de capital y trabajo. Según que el empresario obre como único dueño y director responsable de todo, ó como obrero, ó como capitalista, ó como tercera persona, origínanse diferentes cambios de derecho, que es inútil desarrollar aquí, por cuanto en nada influyen sobre el único punto de que se trata, á saber, la licitud del interés del capital como tal.

(1) *Dig.*, 17, 2, l, 5, § 1; l. 52, § 7; l. 80; *Cod.*, 4, 37, 1; *Inst.*, 3, 26 (25), 2.

32. Cinco diferencias entre el préstamo y el empleo del capital.—Si hay que admitir el contrato del préstamo como un contrato real, unilateral, debe considerarse el contrato de capital—hablamos únicamente de éste en la forma más estricta, no de la empresa—como un contrato consensual, un contrato estricto y bilateral. [1] Porque las dos partes, lo mismo el capital que el trabajo, soportan, desde el principio al fin, cargas y peligros, si no absoluta, por lo menos, proporcionalmente iguales, y tienen, de conformidad con su aportación de fondos, proporcionalmente el mismo derecho á reivindicar el resultado del negocio, la utilidad común.

En segundo lugar, en el contrato de préstamo, el objeto es un bien considerado exclusivamente según su valor de consumo. Sin duda que la base del contrato de capital, ó el empleo simple de capitales, es del mismo modo un bien que se aprecia según su valor de consumo, pero lo es con la expresa condición de que, de tal modo se transforme por el trabajo en el sentido más amplio de la palabra, que, sin causar perjuicio á su valor de consumo, pueda separarse de él un valor de uso independiente. Una cosa no productible ó capaz de producción; en otros términos, una cosa impropia para llegar á un estado en que pueda proporcionar un usufructo, sin perjuicio para su sustancia, no puede convertirse en objeto de un empleo de capitales. Por extraño que parezca, en un tiempo en que únicamente es considerado el dinero como capital, no deja de ser cierto que el dinero, como tal, no puede ser capital, sino que previamente debe ser transformado en capital por el trabajo, es decir, en equivalentes productivos. Á la naturaleza del empleo de capitales pertenece, pues, un objeto

(1) *Contractus bilateralis æqualis.* Nos atenemos aquí (véase más arriba, n.° 22) á la antigua división, por cuanto no hay ninguna otra nueva establecida de un modo general. Bruns (Holzendorf, *Encyklop.*, [3], 437 y sig.), abarca todos los contratos sobre fines é intereses comunes, que tienen por objeto relaciones de fortuna, con el nombre genérico de contratos de sociedad, denominación que, en realidad, está perfectamente fundada. En el fondo, poco importa la palabra, con tal que la situación de derecho quede expuesta con exactitud.

que es productible y que está destinado á convertirse en productivo por el trabajo.

En tanto que el carácter distintivo del préstamo es la transmisión de la propiedad, la esencia del contrato de capital consiste, en tercer lugar, en que, en él, no se verifica ningún cambio de propiedad. [1] Al revés de lo que se verifica en el préstamo, sólo el capitalista conserva la propiedad completa de todo el dinero empleado. [2]

Pero al derecho de propiedad van unidas la carga y todos los peligros de la posesión. Mientras que, en el préstamo, todo el riesgo se transmite al deudor, en el empleo de capitales, el riesgo para el capital recae, en cuarto lugar, sobre el capitalista. [3]

Pero si, en el contrato de capital, los peligros y las cargas recaen sobre ambas partes, aunque este reparto no sea siempre igual, y si el fin común para el cual se unen los asociados es el provecho común, la consecuencia jurídica es que el producto del empleo de capitales debe repartirse proporcionalmente entre el capital y el trabajo. En todos los casos en que el contrato de capital tiene el carácter jurídico completo de contrato de sociedad, no hay dificultad alguna en el reparto de las partes del provecho que corresponden á cada uno. Pero de lo que más arriba hemos dicho, resulta que, en el contrato relativo al salario ó al arrendamiento, el capital no tiene derecho á exigir un interés más elevado, y á pagar al trabajo un salario menor, que el indicado de ordinario en la legislación del contrato de sociedad. La diferencia entre arrendamiento y contrato de sociedad no es esencial é interna, pues el obrero no renuncia á su libertad, alquilando su trabajo, sino externa,

(1) La forma de *contrato de interés*, que se llamaba *census reservativus*, consistía en la transmisión de la propiedad. Cf. Gen., XLVII, 20 y sig. A ella se refiere la bula de Pío V *Cum onus* (Lib. Sep., 1,12) Pero conocidas son las dudas y discusiones que ha originado esta forma de derecho. Ahora ha caído por completo en desuso.

(2) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad. 5; (Thomas) Opusc. 73, de usur., c. 11, Antonin., II, tract., 1, c. 7, § I. Sylvester, v. societas, 1, 1.

(3) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 2, ad. 5. Antonin., II, tr. 1, c. 7, § 1; III, tr. 8, c. 4, § 3. Rainer a Pisis, *Pantheol.*, v. usura, 1, 4. Sylvester, v. societas, 1, 1, 2.

pues el capitalista, por la forma del salario, que va unida al arrendamiento, ocupa el lugar del empresario, con lo que participa de su doble derecho.

Desde este punto de vista, la Iglesia no ha puesto nunca en duda el derecho del capital á obtener interés, como lo demuestra su doctrina sobre la compra de rentas y valores. Muchos consideran esto como una usura disimulada, ó un medio para evitar la molesta doctrina sobre el interés y la usura. Pero esto se apoya en la falta de comprensión del verdadero sentido de este negocio, (1) cuya apreciación, sin duda alguna, tiene sus dificultades. (2)

El interés real es el usufructo parcial de una cosa productiva; el derecho de propiedad no se cambia con la compra de rentas, sino que el derecho de usufructo solamente en parte se trasmite al comprador. Es decir, mientras que, en la venta, la cosa con todas sus consecuencias, por consiguiente, con el derecho á todos sus frutos, cambia de propietario, y mientras que, en la enfitéusis, el derecho de propiedad permanece inmutable en tanto que todo el usufructo permanece á otro, en la compra de la renta, el derecho de propiedad no cambia, sino que únicamente el usufructo se vende en parte. En otros términos, no se vende ni se compra más que el derecho de gozar de una parte de los frutos de una propiedad extraña. El interés real es, pues, el derecho de gozar de una parte de los frutos de un bien extraño. (3)

Del mismo modo, el llamado interés personal es el derecho de apropiarse por compra una parte del trabajo extraño, y de gozar de él. Evidentemente, es esto muy diferente del préstamo. Sin capital, el obrero carece de medios para el trabajo y para la ganancia. Por el hecho de que uno le proporcione medios para ambas cosas, obtiene un provecho; pero el que se los proporciona tiene también el

(1) Beseler, *Privatrech*, II, 134. Mittermaier, *Deutsches Privatrecht* (7), II, 35 y sig. Gerber, *Deutsches Privatrecht* (16), 310.
(2) Lugo, *Iust.* et *i.*, d. 27, s. 2.
(3) Sporer, *Decalog.*, tr. 6, c. 6, 8. Lacroix, *Mor. (ed. Zaccaria)*, l, 3, p. 2, 1007.

derecho de exigir participación en su ganancia. Se le deja el usufructo de los frutos del capital, y, en cambio, se le compra el derecho al usufructo de una parte de los frutos de su trabajo. Ahora bien, esto es ciertamente un trato justo. (1) La injusticia del interés sobre el préstamo consiste en que se exija fruto allí donde no exista fruto; pero, en el contrato de interés, y generalmente en cualquier forma de empleo de capitales, el interés está justificado, desde luego porque es una parte de los frutos de una cosa productiva ó de un trabajo idéntico, y después porque el capital ha proporcionado la base para producir estos frutos, de los cuales puede en justicia reivindicar una parte como suya. (2) Así, pues, la quinta y última diferencia entre el préstamo y empleo de capitales consiste en que, en el primero, el interés no puede jamás justificarse, en tanto que, en el segundo, resulta de la naturaleza del negocio.

Echemos una mirada sobre lo que hemos dicho con relación al préstamo y al negocio de capital, y preguntémonos qué es lo que ha debido pasar por los espíritus para que pueda extrañarse de esta doctrina. «Es un gran problema — dice Justus Möser; — pero, añade, no se comprende ya el verdadero motivo de la doctrina del interés». (3) Este hombre ilustre podría tener razón. No creemos que únicamente la mala voluntad y la perversa interpretación consciente del derecho sean únicamente las que han hecho incomprensible la verdad é inaceptable el derecho; pero es incontestable que con frecuencia se ha falseado la práctica y ha acabado por arrastrar con ella al pensamiento. En todas estas cuestiones, el principal mal consiste en que la práctica ofrece más dificultades que la teoría. Porque ¿qué confianza podríamos tener en la adopción de una doctrina que estuviese en oposición con la prácti-

(1) Sporer, *obra citada*, tr. 6, c. 6, 17, 18 (una exposición clásica).
(2) Laymann, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 4, c. 18, 14. Lacroix, *ed. Zaccaria*, l. 3, p. 2, 1007, 1002. Sporer, tr. 6, c. 6, 24, 26.
(3) Justus Möser, *Patriot. Phantasien* (3), II, 103 y sig.

ca? Sin embargo, no perdemos la esperanza de que también aquí se abra paso la verdad.

33. Breve resumen de la enseñanza sobre el capital y el préstamo.—Para terminar esta disertación, resumamos brevemente, en una ojeada general y comparativa, toda la doctrina sobre el préstamo y el empleo de capitales y digamos: Un solo y mismo poseedor de una cosa productible puede entrar en relación de dos modos diferentes con un solo y único negocio,—porque aquí hacemos abstracción de la empresa—aunque no tome parte en ellos de dos modos diferentes.

Si quiere por sí mismo sacar utilidad y producto del negocio, debe entrar en éste como asociado. Pero, en este caso, debe guardar su dinero ó el bien productible de que se trata, si no en su mano, por lo menos en su posesión, y cargar con todo el peligro. En este caso, el que ejecuta el trabajo en el negocio, no debe cuidarse ni de buscar capital, ni de los peligros que éste corre, pero en cambio debe él solo soportar el trabajo y cargar con toda la responsabilidad de este trabajo. De este modo, el capitalista se encarga, en provecho suyo, como en el de su asociado, de los cuidados y peligros del capital, y el obrero de los cuidados y peligros del trabajo en beneficio suyo y en el del capitalista. Pero el producto que el negocio proporciona es á la vez un resultado del capital y del trabajo, por lo que debe, ya que los dos han compartido igualmente las cargas y peligros, partirse entre los dos por modo igual, es decir, en razón de la importancia de los servicios recíprocos, como interés por parte del capital, y como salario por la del trabajo.

Pero si el poseedor de una cosa, de la que se podría sacar provecho en una empresa, teme el peligro y la molestia, ora porque la empresa le parezca incierta, ora porque no esté á la altura de su tarea, puede deshacerse de su posesión y transmitirla, con obligación de devolverla y obteniendo garantía suficiente, á otro que es apto y está dispuesto á emprender el negocio en su nombre. Pero, en es-

te caso, el poseedor debe transmitir también á este último el derecho de propiedad y la facultad completa de disponer de ella libremente, y renunciar por completo á toda pretensión, así sobre la cosa, como sobre los frutos del negocio de capital emprendido con ella. Únicamente de este modo puede quedar libre de todo por su parte. En cambio, le queda asegurado el derecho á la restitución en un plazo fijo, aunque el negocio fracase por completo. Además, puede añadir al contrato de préstamo una exigencia de perjuicios—intereses, si, con todo, ha sufrido realmente un perjuicio con dicho contrato. Si, por lo contrario no sabe qué hacer de su propiedad, ó si no tiene que temer peligro alguno por su dinero, no puede decir que ha sufrido perjuicio alguno, por lo que no tiene derecho á exigir perjuicios—intereses; antes bien, debe mostrarse agradecido al prestatario, porque, con el préstamo, éste se encarga, por un tiempo determinado, del riesgo de su dinero. Pero si la empresa en cuestión es demasiado arriesgada, ó demasiado difícil para él, y si puede por otro medio emprender un negocio por sí mismo, tiene, en este caso, motivos suficientes para exigir una indemnización por lo que deja de ganar por razón del préstamo. Sólo que, en este caso, la indemnización no debe apreciarse nunca de conformidad con lo que el prestatario gana en el negocio que emprende con el préstamo, sino únicamente según lo que deja de ganar el acreedor, por consecuencia del préstamo, en la empresa que no puede desarrollar actualmente, pero que podría dirigir y dirigiría, si no hubiese hecho el préstamo.

34. Usura.—Para terminar esta cuestión, síguese de todo esto que el interés y la usura son dos ideas que nada tienen de común entre sí.

Hay costumbre de considerar la usura únicamente como un interés excesivo y que uno no puede llegar á pagar. Según esta opinión, el interés sería siempre válido y justificado en todos los negocios de derecho, por consiguiente, también en el préstamo. Sólo cuando el interés es tan ele-

vado que se hace imposible al prestatario pagar con el producto del trabajo el interés y la restitución del capital, empieza el interés á transformarse en usura. Sin duda alguna que esto es usura; pero si la usura empezase únicamente en este límite, menos dudoso sería aún que se le abriría con ello un campo muy vasto y expedito. Desde luego, se le entregaría todo el campo del préstamo, sobre el cual el derecho divino y el derecho humano prohiben el interés; y luego, empezaría á imperar en el empleo de capitales, cuando se exigiesen tales intereses, que fuese atacado el mismo capital. No es difícil demostrar que es injusta semejante concepción.

La usura y el interés son dos ideas tan distintas entre sí como el robo y la compra.

El interés es el reparto justo y necesario del usufructo de una cosa que produce frutos; en otros términos, una parte de los frutos ó del valor de uso de una cosa productiva.

Sin duda que la usura es también una participacion excesiva de los frutos de una cosa productiva, ya que nadie negará que la usura es una reivindicación excesiva de interés; pero la usura no se limita solamente á esto, sino que empieza mucho antes.

De aquí que nos veamos obligados á decir que es usura toda reivindicación no autorizada de una parte de los frutos de una cosa productiva, y naturalmente todavía más de una cosa improductiva. Basta para esto que la parte reivindicada sea grande ó pequeña, y que el perjudicado, sea aplastado ó apenas dañado por dicha reivindicación. Hay usura desde el punto y hora en que la exigencia carece de fundamento.

35. Especies de usura.—La usura es, por consiguiente, una injusticia cometida con relación á los valores de uso, ó toda apropiación injusta de uno de estos valores. (1)

Ahora bien, esta injusticia puede cometerse de tres

(1) Thomas, *De malo*, q. 13. a. 4. Aegid., a Columna, *Reg. princ.*, l. 2, p. 3, c. 11, 3. Soto, *I. et i.*, l. 6, q. 1, a. 1.

maneras. Ó bien se reivindican valores de uso allí donde no existen ni pueden existir; ó bien se producen, por medios injustos, valores de uso que no responden, por lo menos completamente, al verdadero valor de las cosas, por consiguiente, valores de uso completamente falsos, ó por lo menos exagerados; ó bien, finalmente, se comete una injusticia en el reparto de los valores de uso existentes, de suerte tal que á uno toca una parte demasiado pequeña, y otra demasiado grande al otro.

No hay que decir que estas especies de usura no se presentan siempre de un modo aislado, sino que con frecuencia son varias á la vez. La palabra usura no se emplea más que allí donde se trata de valores de uso. No se aplica allí donde se trata únicamente de valores de consumo. No se atribuye valor de uso separado del valor de consumo. Lo mismo ocurre con el comercio de cosas que tienen un valor de uso, y en las cuales la injusticia no se comete con relación á este último, sino relativamente á la sustancia de la cosa, por consiguiente, con relación al valor de consumo. De aquí que se llame engaño y no usura al acto por el cual se vende cristal por piedras preciosas, dinero falso, tela mala, vino mezclado con agua y harina mezclada con cal, por productos verdaderos, ó cuando se ceden á precios que no están en relación con ellas una rareza literaria ó una curiosidad artística, que sólo se compran para conservarlas, ó para gozar de ellas desde el punto de vista artístico; en una palabra, para un uso no evaluable en dinero. La primera injusticia relativa al valor de uso consiste, pues, en que se reivindica este valor allí donde no puede insistir. Ahora bien, esto ocurre principalmente cuando se descuenta interés sobre el préstamo como tal. Esta es siempre la primera y más usada forma de usura. (1) Es también, la que más fomenta la avidez, y, no obstante, es el menos natural de todos los medios para realizar ganancias. (2) Esta especie de usura con-

(1) Bened. XIV, Vix pervenit, 2.º (Const. sel. Romæ, 1766, I, 217); *Synod. dioec.*, X, 4. 10, 1.—(2) Aristot., *polit.*, 1, 3 (10), 23.

siste, pues, en exigir un valor de uso del dinero prestado ó del objeto del préstamo. [1]

Pero en esto hay dos injusticias. Una concerniente al objeto del préstamo, ya que se le trata como un objeto productor de frutos, en otros términos, se le atribuye una capacidad de usufructo, aunque en el préstamo sea infructuoso, y tenga únicamente valor de consumo, por más que pueda producir frutos en otro empleo, ya que el único uso que puede hacerse de él, y que se hace aquí, es al propio tiempo su consumo.

La segunda injusticia se refiere á la naturaleza misma del contrato de préstamo. El que presta se liberta de la cosa, del peligro y del trabajo, transmitiendo todo esto al prestatario. Sin embargo, exige una parte del producto que obtiene éste á su costa y riesgo, con su propiedad y su trabajo. Pero es evidente que esto es usura, [2] no sólo cuando el hecho se produce con relación á los pobres y cuando se explota la miseria del prójimo, no sólo en el llamado préstamo consuntivo, sino también cuando se procede así con relación á un préstamo productivo, ó con relación á un rico, ya que lo que constituye ante todo la usura consiste en exigir un valor de uso de una cosa que carece de él.

La segunda forma de usura consiste en producir por medios injustos valores de uso injustos. Esto ocurre de dos maneras, ó inventándolos, por medio de la mentira y del engaño allí donde no existen, ó elevándolos injustamente á una altura que no pueden alcanzar. En el primer caso, se trata pura y simplemente de un robo. En el segundo, habría que pagar lo que no existe. Se trata, pues, de un engaño determinado. Se hace surgir por astucia la apariencia de que un valor de uso existe en realidad, á fin de poder apropiárselo bajo un pretexto de equidad. Esta forma de usura es con justicia considerada en todas partes como la más despreciable de todas, porque astuta é hipócritamente se abroga la

(1) Thomas, 2, 2, q. 78, a. 1: pretium usus, pretium pro usu pecuniae mutuatae.—(2) *Conc. Lateran.* V, s. 10, d. 4 Maii 1515.

apariencia de la justicia. Pero también es la más dañina á la sociedad. La primera tiene de común con el robo la injusta sustracción de un valor á un individuo. Por lo menos el equilibrio no es perturbado. Pero, en la segunda, se inventan falsos valores, y con frecuencia en grande escala. Ahora bien, esto es siempre un perjuicio que se hace á la sociedad, y uno de los principales medios para producir ese desequilibrio en los valores y precios, cuyos inconvenientes sociales hemos demostrado más arriba. No es necesario que se exija el valor de uso reclamado injustamente como una prestación corriente consistente en á cuentas regulares, sino que puede también unírsele inmediatamente en la venta á precio regular bajo la forma de pago hecho en una sola vez, y puede recibírsele de un solo golpe como valor de uso injusto. Es un medio para deducir, por modo rápido y menos peligroso, una ganancia injusta, medio al cual pertenecen todas esas especies de operaciones que van desde el monopolio más ó menos grande de mercancías y de trabajo, hasta las prácticas más mezquinas del monopolio de los medios de existencia, con el fin de provocar una penuria artificial y fijar en seguida precios arbitrarios, ó, según expresión corriente, apoderarse del mercado, dominarlo y hacerlo á su gusto. Una cuestión que valdría la pena de considerar seriamente consiste en examinar si los procedimientos de sumisión, de licitación y de acuerdo común no sirven con frecuencia para un fin análogo. Esta usura, casi admirada á causa de su grandeza, y que es la más grandiosa y la más dañina á la comunidad, tiene su asiento principal en nuestras bolsas. Á esta usura pertenecen también las operaciones á crédito, el agiotaje, y con mucha frecuencia también el procedimiento de emisión en los empréstitos y en las empresas sospechosas.

La tercera forma de usura es la simple injusticia en la distribución de las partes que corresponden á cada uno de los valores de uso verdaderos y reales. Cierto que es la más mitigada, pero es usura. Todo valor de uso, resultado de la acción de conjunto del capital y del trabajo, debe distri-

buirse, según hemos visto, como interés y como salario, de conformidad con la aportación de fondos y los servicios respectivos. Si, pues, la proporción exacta de estas partes en el producto de valor común está mal equilibrada, sígue-se, por una parte, una apropiación injusta de un valor de uso, es decir, la usura.

La forma más común de esta usura consiste en que el capital arrebate al trabajo una porción de la parte que le es debida; por consiguiente, que el interés ó el dividendo se descuenten por modo excesivo, y perjudiquen al salario del trabajo.

Por otra parte, la injusticia opuesta puede también tener lugar aquí. Así, pues, no es superfluo decir que la usura, no sólo puede practicarse por el capital con relación al trabajo, sino también por el trabajo con relación al capital. Si un obrero explota su necesidad absoluta ó su superioridad intelectual; si la clase obrera explota su poder por medio de complots, acciones de conjunto, ó, como se dice actualmente, por medio de huelgas, de tal suerte, que el capital deba pagar un provecho superior á lo que permite la marcha del negocio, es también usura.

36. Deberes de la legislación relativos á la usura. —Con la cuestión de la usura, hemos entrado en un terreno que, según todas las consideraciones precedentes, no ofrece ya dificultad alguna desde el punto de vista teórico; pero las presenta muy grandes para la vida práctica, y mayores aun para la vida pública. ¿De qué sirven á la inteligencia todas las razones, allí donde la voluntad no las admite? Pero si es difícil predicar á la voluntad dominada por la pasión, es mucho más difícil allí donde la avaricia y las ocasiones de lucro ejercen su atractivo. No llegaríamos, pues, al fin que nos proponemos, si consignáramos únicamente en el papel la idea que es preciso formarse de la usura. Si, con relación á ella, no se proclama la verdad en las instituciones y leyes públicas; si no se aplica el derecho á todos los usureros sin excepción, no hay que pensar en un mejoramiento de nuestra situación social.

Pero, con esto, hemos atacado una de las cuestiones más delicadas. Nos atrevemos á suponer que la lógica de los hechos ha conducido á casi todo el mundo á esta convicción expresada muy alto, ó por lo menos, contenida en el corazón, á saber, que hubiera valido más reformar la legislación sobre la usura, que abolirla. Pero se suscitan siempre grandes vacilaciones para restablecer esta legislación. «No está conforme con los tiempos;—se dice—es inútil; asunto es este que no corresponde al Estado».

Estas diversas razones y otras semejantes ahogan toda proposición en este sentido. Sin embargo, nosotros decimos: «Está conforme con la época; no es inútil; es asunto propio del poder legislativo, y si, bajo este concepto, no cumple con su deber, echa sobre sí una responsabilidad tremenda, y coopera á la ruina de la sociedad».

Conforme con la época es una nueva legislación sobre la usura, porque es absolutamente necesaria; y es muy extraño tener que discutir la oportunidad de una cosa, cuya necesidad nadie discute, sino aquellos que viven y engordan con la anarquía de las leyes.

Tampoco es inútil esta legislación. Si es motivo para abolir las leyes el que muchos las violen y no pueda cogerse á los transgresores de ella, preciso sería abolir todas las leyes contra los crímenes de alta traición, de lesa majestad, de juramentos falsos, de homicidio, y contra los diez mandamientos. Sin embargo, hay todavía quien vacila en cometer una injusticia cuando se la exponen claramente como tal. Ahora bien, precisamente el primer deber de la ley consiste en ilustrar á los hombres sobre lo justo y lo injusto. Sólo sobre esta primera base se apoya su segunda empresa, la cual consiste, no sólo en obligar á los hombres á observar lo que ella les ofrece, sino á constreñirlos en virtud de una obligación que conocen. [1] De aquí que no se deba abolir una ley, aunque la humanidad esté tan corrompida, que sea imposible domarla. En semejante caso, se prescinde del castigo y se deja caer en

(1) Thomas, 1, 2, q. 92, a. 2; *Comment. in polit.*, 2, l. 9.

desuso una disposición penal; pero entonces hay más obligación de recordar á los recalcitrantes sus obligaciones, y de enseñárselas. Aunque declarasen los Estados incorregibles á sus súbditos, y aunque debiesen dar público testimonio de su impotencia dejando de aplicar las penas contra la usura, no tendrían derecho á abolir las leyes contra ella. Actualmente, estas leyes son necesarias. Preciso es que los hombres sepan lo que es justo y lo que es injusto; la ley debe enseñárselo. Pero, supongamos que se suprime la ley; esto equivaldría, por decirlo así, á hacer á los incorregibles dueños de las leyes.

Por consiguiente, es éste un asunto propio del poder legislativo; aquí tiene evidentemente el Estado derecho de intervención. Cuando Platón dice que la cuestión de la usura no atañe al Estado, (1) expresa una idea absolutamente conforme con la concepción nebulosa de éste. Cuando un Estado se ingiere en la vida real, no desconoce la verdad del principio de Aristóteles de que es tan necesario como ventajoso para él ocuparse á fondo en estas cuestiones. (2) Deber suyo es, aun cuando se conciba al Estado en sentido liberal, como Estado constitucional, porque su fin principal consiste en asegurar el derecho y proteger á los débiles para que no se los coman los fuertes, como ocurre con los peces. Pero también en esto encuentra su propio beneficio y, para demostrárselo, no tenemos necesidad de probarle que el orden interior de la vida de adquisición, la seguridad y satisfacción de los ciudadanos, le tocan muy de cerca, y que no puede serle indiferente que su prosperidad descanse en valores verdaderos, ó sólo en valores ilusorios.

El aspecto extraño de esta cuestión consiste en que precisamente seamos nosotros los que debamos indicarle al Estado una nueva gran empresa al lado de las numerosas que ya realiza. ¡Singular satisfacción para nosotros, que nos vemos constantemente censurados de intentar li-

(1) Plato, *Leg.*, 8, p. 842, d.
(2) Aristot., *Polit.*, 1, 4 (11), 8.

mitar por modo muy injusto el campo de los derechos del Estado!

Que no se nos censure si decimos, de conformidad con el antiguo proverbio, que, en su solicitud excesiva por todo, sucumbirá el Estado muy pronto á la tentación de procurar á las ocas zapatos forrados de bayeta, para evitar que caminen con los pies desnudos durante el invierno, apareciendo, no obstante, como simple espectador, cuando, en pleno día, sus súbditos más laboriosos, pero también los menos capaces de defenderse, se ven explotados y saqueados con la mayor impunidad. En semejante situación, hay derecho para preguntarse si vivimos en un país civilizado. Entre los indios, se proclama jefe al salvaje que ha colgado las escalpas de cien enemigos en su *wigwam*. Entre nosotros, cualquiera tiene la seguridad de verse condecorado, ó de lograr una baronía, cuando ha arruinado á un millar de sus conciudadanos. ¿Es éste el efecto de la supresión de las leyes sobre la usura? ¿No es, antes bien, una provocación pública á la usura? En verdad que yerra uno al lamentarse de que la muchedumbre no crea ya en la justicia, y de que no respete ya ninguna autoridad ni poder público alguno. ¿No es fácil comprender que valdría más que invadiese el enemigo todo el país, antes de que la usura, este «dinero de sangre», como decían los romanos, (1) pueda guarecerse bajo el manto de la ley, y hacer de la autoridad una fortaleza para ponerse á cubierto de todo ataque? ¿Habrá que censurar á los pobres sin protección, si, bajo la influencia de tales reflexiones, caen víctimas de las insinuaciones de los apóstoles que acechan todos los momentos propicios para predicarles la revolución y el desorden? ¿Por ventura puede quejarse el pastor de que le miren con recelo sus ovejas, si toma por compañero al lobo? «El que trata bien al lobo, daña á las ovejas» (2)—dicen nuestros honrados padres alemanes.—Y el poeta persa agrega en el mismo sentido:

(1) Pecunia cruenta (Valer. Maxim., 4, 8, 3).
(2) Körte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 8688.

«El que tiene piedad del tigre, es un tirano para las pobres ovejas». [1]

Lo más apremiante por el momento, es, pues, un remedio serio, general, completo, contra la usura. Con la simple determinación de un interés máximo medio para los pequeños préstamos, no queda terminado todo, ni mucho menos. Tampoco queda hecho todo, si, con un impuesto sobre la bolsa, se constituye una nueva fuente de ingresos, verdadero precio de cada gota de sangre del pueblo. No es precisamente el mal el que hay que imponer y aprobar con este sistema, sino que es preciso atacar al mal. La principal obligación consiste en atacar de firme los antros en que la usura ejerce sus principales devastaciones. El mercado del dinero, ese foco de ruina, debe, pues, ser reducido al derecho y á la ley. ¿Podrá el Estado hacer algo decisivo para poner orden en la situacion social? Esto depende, en parte, de su valor y de su fuerza para hacer una incisión en el cáncer de la sociedad. Sólo cuando seriamente haya puesto la mano en este asunto, podrá pensar en emprender la cuarta y última empresa de la legislación sobre la usura, á saber, la reglamentación fundamental de los diferentes empleos del dinero y de los capitales. Nadie negará que esto exige gran conocimiento, así del derecho, como de las circunstancias, gran circunspección y prudencia, gran espíritu de justicia y gran moderación. Ningún hombre prudente aspirará á producir en esto una revolución. Pero la dificultad de la empresa no justifica un aplazamiento inútil, sino que obliga á resolver en justicia tan grave cuestión.

(1) Sadi, *Rosengarten* (deutsch von Graf, 208).

CONFERENCIA XXV

MEDIOS MORALES DE SALVACIÓN

1. Miseria de la situación social.—Los males actuales son muy grandes. Las relaciones entre el valor y la propiedad son tan inciertas, que apenas pueden serlo más. Poseemos valores de los cuales no podemos formarnos una idea, y que pesan rudamente sobre los más necesarios medios de existencia. Pero son números ilusorios, números que cambian con tanta facilidad y rapidez, que, en una hora, miles de millones pueden desaparecer del mundo, y millares de personas pueden verse sepultadas en el abismo. Lo que llamamos valor, está completamente separado del bien real de valor. La mayor posesión territorial carece de valor, y legajos de papel equivalen á una parte del mundo. La más respetable y antigua propiedad no está segura. Las familias más antiguas vense obligadas á abandonar sus castillos, y se confunden en el polvo con las más pobres. Las más grandes riquezas, sólo son con frecuencia puras fantasías, y no duran más que mientras su dueño posee la suficiente falta de delicadeza y la suficiente fuerza brutal para explotar á los otros en su propio provecho, y forjarse ilusiones sobre lo que no existe. Con esto, pecamos constantemente en detrimento de nuestros hijos y de los hijos de nuestros hijos, á quienes arrebatamos lo más indispensable, imponiéndoles al propio tiempo cargas insoportables. Nosotros mismos no pensamos en saldar poco á poco nuestras obligaciones, sino que endosamos á nuestros sucesores deberes de que sólo por la bancarrota podrán libertarse, si no quieren morir aplastados. El tra-

«El que tiene piedad del tigre, es un tirano para las pobres ovejas». [1]

Lo más apremiante por el momento, es, pues, un remedio serio, general, completo, contra la usura. Con la simple determinación de un interés máximo medio para los pequeños préstamos, no queda terminado todo, ni mucho menos. Tampoco queda hecho todo, si, con un impuesto sobre la bolsa, se constituye una nueva fuente de ingresos, verdadero precio de cada gota de sangre del pueblo. No es precisamente el mal el que hay que imponer y aprobar con este sistema, sino que es preciso atacar al mal. La principal obligación consiste en atacar de firme los antros en que la usura ejerce sus principales devastaciones. El mercado del dinero, ese foco de ruina, debe, pues, ser reducido al derecho y á la ley. ¿Podrá el Estado hacer algo decisivo para poner orden en la situacion social? Esto depende, en parte, de su valor y de su fuerza para hacer una incisión en el cáncer de la sociedad. Sólo cuando seriamente haya puesto la mano en este asunto, podrá pensar en emprender la cuarta y última empresa de la legislación sobre la usura, á saber, la reglamentación fundamental de los diferentes empleos del dinero y de los capitales. Nadie negará que esto exige gran conocimiento, así del derecho, como de las circunstancias, gran circunspección y prudencia, gran espíritu de justicia y gran moderación. Ningún hombre prudente aspirará á producir en esto una revolución. Pero la dificultad de la empresa no justifica un aplazamiento inútil, sino que obliga á resolver en justicia tan grave cuestión.

(1) Sadi, *Rosengarten* (deutsch von Graf, 208).

CONFERENCIA XXV

MEDIOS MORALES DE SALVACIÓN

1. Miseria de la situación social.—Los males actuales son muy grandes. Las relaciones entre el valor y la propiedad son tan inciertas, que apenas pueden serlo más. Poseemos valores de los cuales no podemos formarnos una idea, y que pesan rudamente sobre los más necesarios medios de existencia. Pero son números ilusorios, números que cambian con tanta facilidad y rapidez, que, en una hora, miles de millones pueden desaparecer del mundo, y millares de personas pueden verse sepultadas en el abismo. Lo que llamamos valor, está completamente separado del bien real de valor. La mayor posesión territorial carece de valor, y legajos de papel equivalen á una parte del mundo. La más respetable y antigua propiedad no está segura. Las familias más antiguas vense obligadas á abandonar sus castillos, y se confunden en el polvo con las más pobres. Las más grandes riquezas, sólo son con frecuencia puras fantasías, y no duran más que mientras su dueño posee la suficiente falta de delicadeza y la suficiente fuerza brutal para explotar á los otros en su propio provecho, y forjarse ilusiones sobre lo que no existe. Con esto, pecamos constantemente en detrimento de nuestros hijos y de los hijos de nuestros hijos, á quienes arrebatamos lo más indispensable, imponiéndoles al propio tiempo cargas insoportables. Nosotros mismos no pensamos en saldar poco á poco nuestras obligaciones, sino que endosamos á nuestros sucesores deberes de que sólo por la bancarrota podrán libertarse, si no quieren morir aplastados. El tra-

bajo, al cual vive constreñida la mayor parte de la humanidad, si quiere vivir, apenas satisface sus propias necesidades, y, no obstante, ni siquiera deja al obrero tiempo para respirar. Crisis generales, que, por otra parte, se reproducen con demasiada frecuencia, son necesarias á millares de jóvenes y mujeres, para que puedan aprender sus quehaceres domésticos. Desde el punto de vista del alimento, la suspensión del trabajo poco perjuicio les causa, pues la nutrición es insuficiente aun durante el tiempo de trabajo.

Fácil es comprender que semejante sistema debe extinguir todo asomo de religión, de consuelo, de educación, de moral; toda actividad intelectual. Las informaciones oficiales en Inglaterra han descubierto, en los subterráneos donde trabajaban, seres humanos que creían que su reina Victoria era un hombre, que jamás habían oído hablar de Londres, y que ni siquiera de nombre conocían á Inglaterra; seres que, á los 17 años, consideraban á Jesucristo, hijo de Dios y Redentor de la humanidad, en cuyo nombre habían sido bautizados—si, con todo, lo habían sido—como un genio maléfico, y al diablo como á un genio bueno; seres que, á toda tentativa de mejoramiento, respondían que no se tomasen tal molestia, pues antes convertirían al diablo que á ellos. (1) Nadie se extrañará de tan desconsoladores descubrimientos. En semejante exceso de trabajo, en miseria tan extrema, en un abatimiento moral y religioso tan absoluto, las fuerzas físicas y las intelectuales disminuyen prodigiosamente, y apenas si los desórdenes pueden ejercer aún sobre los nervios algún pasajero encanto. Así es como parece que debe finir, no sólo la sociedad, sino la humanidad entera.

Mas si las cosas han llegado á tal extremo, claro es que el socorro y el mejoramiento se imponen con premura, si es que todavía es posible el remedio.

(1) Marx, *Das Kapital* (4), I, 221, 450, 461 y sig., 620 y sig., 645 y sig., 675 y sig. Franco, *Populäre Antworten auf die Einwendungen gegen die Religion* (2), II, 375 y sig.

2. Hay que huir de la exageración en sus dos aspectos.—Pero ¿es posible aún la salvación? Muchos no tienen ya fe en ella, y, en parte por desaliento, en parte por malhumor, caen en tal estado, que no encuentran nada de bueno en la sociedad, ni quieren mejorar nada, alegrándose, por lo contrario, de que aumenten el desorden y las dificultades, y de que fracasen los mejores ensayos de mejoramiento.

Tales son principalmente los socialistas.

No podemos admitir que se considere todo como perdido. Todavía hay mucho de bueno, siquiera las ruinas sean numerosísimas. La humanidad es indestructible. La vieja creencia en Dios vive todavía. En estos tres principios fundamos toda nuestra esperanza. Pero lo que hay de cierto es que ha llegado la hora de trabajar en la salvación, que es preciso poner manos á la obra sin dilación alguna, que hay necesidad de un socorro serio, no de paliativos. Todo el mundo debe cooperar á esta obra de regeneración, hacerse apto para ella y ayudarse mutuamente.

Por otra parte, hay que precaverse con sumo cuidado contra el optimismo, contra las esperanzas exageradas y las promesas excesivas. Los que prometen una nueva era de felicidad, á condición de que se les deje hacer, nada mejoran, ningún bien pueden producir.

Semejantes políticos sociales, ó son niños incautos, ó peligrosos demagogos, y, en todo caso, olvidan ó niegan la verdad de la caída del hombre, así como la otra verdad, á saber, que no es capaz de un progreso indefinido. En todo caso, no admiten, mejor dicho, combaten la convicción sin la cual no es posible soportar la existencia, aquella convicción de que la penitencia y el sacrificio, la modestia y la renuncia de uno mismo, siempre son necesarios, aunque mejoren las circunstancias externas en la medida de lo posible en este mundo. En todo caso, fomentan en el pueblo el espíritu del materialismo y de las más fieras pasiones. En todo caso, trabajan por la revolución, pues si las masas, en sus desmedidas esperanzas, no encuentran el pa-

raíso en la tierra, todo lo destruyen, y llevan su furor hasta combatir á Dios mismo.

Por consiguiente, es ante todo necesario evitar la exageración por ambos lados: ni considerar el mal como indefinido é irremediable, ni pensar que no es posible realizar el mejoramiento.

Todos los que se ocupan en estas cuestiones deben tomar esto á pechos, pues es muy peligroso el perjuicio que se causa con semejantes extravíos. Se quiere ganar al pueblo, prometiéndole montes de oro. Se cree servir á la buena causa si se hace sospechosa la simpatía con que se mira la economía liberal, la cual no contiene absolutamente nada soportable en sus instituciones; se figuran defender los intereses de los oprimidos, tratando como enemigos del pueblo á los que le reprochan sus faltas y les predican paciencia. Pero, en verdad, lo único que se hace con esto es fomentar las pasiones, alimentar la excitación y sentar falsos principios, lo que ciertamente clama venganza.

3. La curación no debe ser superficial, sino, como lo es el mal, interna, espiritual y moral.—Pero así como, de un lado, debe aconsejarse prudencia y moderación, hay que prevenirse, de otro, para no tomar las cosas á la ligera y superficialmente. Nunca se insistirá como es debido, ni con la suficiente frecuencia, en que no bastan únicamente los calmantes externos, ni los paliativos superficiales. El mal es interno y por dentro hay que curarlo.

Bajo este concepto, el socialismo es tan ligero de espíritu y de corazón como el liberalismo. Si éste cree remediar los males de la época con paliativos ó perfumados ungüentos, es decir, con frases científicas en apariencia, y con algunas deficientes medidas de mejoramiento, espera el socialismo la salvación mediante la aplicación de medidas violentas drásticas, tomadas de la antigua farmacia popular del albéitar y del descuartizador, en otros términos, quiere salvar la sociedad de un golpe, con medidas tan

violentas, que, ó producirán en ella un cambio radical y repentino, ó perecerá irremisiblemente. Así, pues, procede con tanta superficialidad como el liberalismo.

Ambos, como dice Schippel, parten de la errónea suposición de que es preciso buscar la raíz del mal exclusivamente en la situación social, [1] y de que bastaría mejorar la situación externa, para perfeccionar al hombre, pues éste es, como se complacen en decir, la pobre víctima y la obra de las circunstancias. Con esto, se revelan como simples curanderos, por lo que, examinar más detenidamente su procedimiento, sería perder el tiempo y aun incurrir en falta, ya que, si tiene uno en casa un enfermo, cuya sangre está envenenada, y no busca al médico, porque espera que los remedios que le han aconsejado como infalibles las comadres producirán su efecto, es responsable de su muerte, si ésta ocurre.

No basta, pues, buscar las causas de estos males simplemente en la situación externa, ó precisamente, como añade Schippel, [2] en la oposición entre el capital y el trabajo, lo cual hacen principalmente las clases acomodadas y las llamadas instruídas. En éstas, la situación no es, en verdad, mejor que en las demás, pues precisamente es tal en ellas, que con frecuencia se asombra uno de que el edificio social permanezca todavía en pie. Todo está corroído, como si las termites hubieran pasado por ellas. Y aun casi es preciso no tocar con el dedo semejante situación, para que el edificio todo no se arruine. Falta completamente en estas clases elevadas la fe, la piedad, las buenas costumbres, el amor á la verdad, la seriedad. Hasta los mismos demócratas socialistas reconocen esto, y de aquí la severidad con que condenan la corrupción moral de las clases odiadas de la burguesía y de la aristocracia.

Pero con esto se acusan á sí mismos; pues ya hemos visto [3] que los hombres poco tienen que reprocharse mutuamente sobre este punto. En todas partes, arriba y abajo,

(1) Schippel, *Das moderne Elend*, 13.
(2) Schippel, *Das moderne Elend*, 250.—(3) Véase más arriba, XXI, 11.

en el rico y en el pobre, impera esa salvaje sed de adquisición y de goces, ese materialismo brutal, que con tanta exactitud pinta el poeta en las siguientes palabras:

«Los números embargan todos sus pensamientos. Sólo los mueve el interés. El lazo de amor queda reducido á la condición de vil mercancía. Se pesa el valor del hombre por sus rentas, y toda centella celeste se extingue en el fango». [1]

Por consiguiente, claro es como la luz del día que el mal es de naturaleza moral y espiritual. Si ha de tener lugar la curación, debe empezar el mejoramiento por el foco del mal. Todos los remedios externos sólo tendrán valor si el terreno en que deben operar se hace propicio.

4. El hombre debe convertirse de nuevo en centro de la sociedad.—Pero el terreno, el fundamento de la sociedad, es el hombre. El último motivo de la miseria social consiste en que las leyes é instituciones no se promulgan teniendo en cuenta la necesidad y la capacidad, el deber moral y el destino eterno del hombre, sino únicamente para fomentar la supuesta dicha de la humanidad, mejor dicho, para aumentar la masa de los bienes temporales disponibles. Así es como, á despecho de toda fraseología sobre el puro materialismo, se ha sacrificado al hombre con su conciencia.

Semejante situación exige un cambio radical. Allí donde hasta el presente han dominado fórmulas muertas y leyes abstractas, debe el hombre convertirse de nuevo en centro de la sociedad. Hasta ahora se han empleado medidas generales, procurando hallar instrumentos animados é inanimados para realizar los proyectos, arbitrariamente determinados, de política y de economía, sin preocuparse de si los hombres podían físicamente soportarlos, ó de si estaban en armonía con sus deberes morales y religiosos. De aquí la necesidad de que ahora se tenga en cuenta lo que al hombre es posible y ventajoso para sus necesidades espirituales y morales.

(1) Sallet, *Laienevangelium* (4), 324.

De aquí el deber de buscar la salvación de la sociedad, no sólo en disposiciones y medidas económicas, no sólo en el perfeccionamiento de las máquinas y ordenanzas sanitarias y de previsión para los trabajadores, sino ante todo en que el hombre vuelva á ser dueño del concierto económico y de la vida social. ¿De qué sirven los mejores inventos y leyes, si falta á los hombres lo necesario para realizarlos con fruto? Si los hombres son justos, hasta las situaciones imperfectas dejarán de ser perjudiciales. Si los hombres son malos, las mejores instituciones no sirven para nada, y aun se convierten en medios de destrucción.

Así, pues, lo que ante todo necesitamos son hombres nuevos y una nueva humanidad. Tenemos excesivas leyes nuevas y excesivos inventos; de ellos podemos deshacernos sin perjuicio, si hallamos quien quiera tomarlos de valde. Pero en cambio, es cada día mayor la necesidad de poseer hombres fieles, sabios, dispuestos al sacrificio, inaccesibles al soborno, capaces de dominar sus pasiones y concupiscencias; en una palabra, hombres á los cuales podamos confiar una empresa, y con los cuales podamos contar en un momento dado.

Pues bien, hay que hacer estos hombres.

5. Vuelta á Dios.—Pero nunca se llevará á feliz término esta empresa, si no volvemos á conducir el hombre á Dios. No vamos á demostrar aquí que toda educación humana, en los mejores casos, será imperfecta con relación á la virtud, si carece de religión. Ya hemos hablado suficientemente de ello en otra parte. Sólo diremos que las virtudes sociales—el trabajo, la paciencia, el sacrificio, la renuncia personal,—jamás serán duraderas y fuertes, si no se basan en el temor de Dios y si no se fortalecen para las muchas exigencias á las cuales habrán de resistir.

Pero no sólo necesitan de Dios los individuos para trabajar juntos en su provecho propio y en el de la sociedad, sino que la sociedad misma, que está completamente enferma, debe volver á Dios, al verdadero médico, á la fuente de vida y de salvación. En la apostasía de Dios tuvo

origen la enfermedad mortal de la sociedad. La situación social de la época es la prueba más evidente de que no cae en el vacío ninguna palabra pronunciada por la boca del que ha dicho: «Sabed y comprended que vosotros os hacéis el mal, y cuánta amargura os produce abandonar al Señor vuestro Dios». [1] Si esta profecía se ha cumplido, se cumplirá también la siguiente: «No quiero la muerte del que muere. Volved á mí y vivid». [2]

Verdad es que se dice: «No se puede vivir únicamente de la fe y del culto divino». Tampoco se quiere decir esto, cuando se afirma que la sociedad necesita de Dios para lograr su prosperidad. Ya se cuida Dios de que tengamos algo más que hacer que rezar. Por esto nos ha creado para el trabajo. Pero creemos que no hay necesidad de aducir pruebas para demostrar que el trabajo solo no basta para hacernos felices, que solos no podemos ser dueños de nuestra dicha; de ello es buen testigo la experiencia. «Si el Señor no edifica la casa, en vano trabajarán en ella los obreros. Inútil levantaros antes que el día. Pero si el Señor vigila por vosotros, podréis comer el pan del dolor, descansar y disfrutar del sueño que Él envía á sus amados, y reanudar el trabajo, y así alcanzaréis la herencia que os ha reservado». [3] Estas palabras deben descansar en la verdad y han debido ser confirmadas por la experiencia; de lo contrario, nuestros antepasados no hubieran formulado el proverbio: «Todo depende de la bendición de Dios».

6. Vuelta á la vida moral, y, ante todo, á la justicia. —Por consiguiente, es exacto que la cuestión social no se resuelve únicamente con la oración. Para ello se necesita trabajo, y, en verdad, trabajo muy serio; sólo que no hay que pensar inmediatamente en el trabajo económico, pues ya hemos indicado que existen muchos trabajos que son antes que el material.

(1) Jerem., II, 20, 19.
(2) Ezech., XVIII, 31, 32.
(3) Psalm. CXXV, 1 y sig.

El primero de todos los trabajos no es el que se hace con el arado ó el martillo, sino con el corazón. El fruto de la justicia [1] es más precioso y alimenta más que todos los frutos de la tierra. Allí donde no se cosecha este fruto, parece que la maldición ha caído sobre todas las demás plantaciones.

De hecho, es así. Millares de años han transcurrido desde que el Eterno profirió la siguiente amenaza por boca de su servidor Moisés, pero está tan fresca como si se acabase de pronunciar: «Si os negáis á escuchar la voz del Señor, vuestro Dios, y si no practicáis sus mandamientos, caerán sobre vosotros todas las maldiciones, y os aplastarán. Malditos seréis en las ciudades y en los campos. Malditos serán vuestros graneros, y malditos los frutos reservados en ellos. Edificaréis una casa, y no la habitaréis; plantaréis una viña, y no recogeréis el fruto. Sembraréis mucho en vuestras tierras, y recogeréis poco, porque todo se lo comerá la langosta. Por cuanto no habéis servido al Señor vuestro Dios, con la gratitud y alegría de corazón que exige la abundancia de todas las cosas que os había dado, os convertiréis en esclavos del enemigo que el Señor os enviará, y le serviréis con hambre, sed y desnudez, y necesitados de todas las cosas». [2]

Estas amenazas no han sido palabras sin efecto. Cuanto más trabajos y penas hay, tanto más necesitamos de la bendición divina. Nos enfurecemos contra los judíos, que han hecho presa en nuestro cuello como el león sobre la girafa, y no podemos deshacernos de ellos. «Habéis sembrado mucho y habéis recogido poco; habéis comido y no os habéis saciado; habéis bebido, y no habéis extinguido vuestra sed, os habéis vestido, y no os habéis calentado, y el que ha amontonado dinero, no se ha enriquecido, porque lo echó en saco agujereado». [3]

Pues bien, si somos capaces de recibir un aviso, si nues-

(1) Phil., I, 11.
(2) Deut., XXVIII, 15 y sig., 30, 33, 38, 47 y sig.
(3) Agg. I, 6, 6.

tros males nos pueden hacer más prudentes, debemos convencernos de que nuestro trabajo externo ha de ir precedido de la actividad moral, de la renovación espiritual.

Entonces será de nuevo bendecido el trabajo corporal, que ha perdido esta bendición: «Segura es la recompensa al que siembra la justicia». [1] «Poco con la justicia y la gracia de Dios, vale más que grandes bienes con la iniquidad». [2] «La justicia procura un tesoro de alegría al que se afirma en ella». [3] «La paz es la obra de la justicia, y el cuidado que ponga uno en cultivar esta justicia, le procurará una tranquilidad que no acabará nunca». [4]

7. Y, en particular, vuelta á la moral pública y á la justicia.—Seguramente que nos encontraríamos muy pronto en mejor situación, y también la sociedad, si hablásemos menos de bienestar, de industria, de progreso, de educación, y más del servicio de Dios, de virtud y de justicia; si pensásemos más en la riqueza moral, que en el dinero y en los medios de disfrutar. Este aviso no se dirige á fulano ó á zutano, sino á todos y á cada uno, á toda la sociedad.

Este es el punto decisivo, del cual depende la solución de la cuestión social. La sociedad entera está enferma, porque se ha divorciado de Dios, autor del derecho, de la moralidad y de la justicia. Es falso que pueda haber moral sin religión. De donde falta Dios, desaparece la moral, y especialmente la moral pública. La sociedad se ha extraviado tanto, que se enorgullece de la frase que dice que las leyes de la moral y de la religión no tienen ya importancia alguna para ella, sino para los individuos que quieren someterse á ellas.

De aquí que la primera condición de la curación consista en que la sociedad reconozca que también hay una religiosidad y una moral pública y social, es decir, que la co-

(1) Prov. XI, 18.
(2) Prov. XVI, 8.
(3) Eccli. XV, 1, 6.
(4) Is. XXXII, 17.

munidad está también sometida, en su acción de conjunto, á las leyes de Dios y á la moralidad.

De tal importancia es este principio, que no tememos exagerar, si decimos que todos los ensayos de reforma social serán vanos, porque carecerán de fundamento, mientras la sociedad no rechace la doctrina del liberalismo y del socialismo, que afirma que la religión y la moral son cosas privadas que nada tienen que ver con la política y con la vida económica y social. Preciso es arrancar de la cabeza y del corazón de nuestras generaciones tan grande como funesta mentira.

No; existe una moral pública, y de su salud depende la salud de los pueblos. Hay pecados públicos, y ellos tienen la culpa de las desdichas públicas. [1] La malicia convierte la tierra en desierto. [2] La justicia eleva á las naciones [3] y consolida el trono, [4] pero el pecado [5] hace miserables á los pueblos, menos el pecado de los individuos, que el pecado de sociedad. Así, pues, si se quiere acabar con la miseria, preciso es realzar de nuevo las leyes de la religión y de la justicia, á fin de que sean para los pueblos guía de su conducta pública.

8. Cooperación de todos para el restablecimiento de la moral pública.—Por consiguiente, hay que distinguir tres especies de moral: moral privada, moral social, moral de la sociedad. La moral privada es la que rige la vida del individuo con relación á sí mismo y á sus prójimos, en tanto que éstos no le consideren como representante de la sociedad. La moral social abarca las obligaciones que al particular incumben como miembro de la humana sociedad con relación á la sociedad. La moral de la sociedad es la conciencia de todos aquellos deberes que, con relación á Dios y á toda otra sociedad, debe cumplir la misma sociedad en correlación también con sus propios derechos.

(1) Véase más arriba, XXI, 11; más abajo, XXVII, 4.
(2) Sap., V, 24.
(3) Prov. XIV, 34.
(4) Ibid., XVI, 12.
(5) Ibid., XIV, 34.

La expresión *moral de la sociedad* no debe ser comprendida como la entiende la sociología panteísta moderna, á saber, como si la sociedad tuviese su propia actividad, su propio pensamiento y voluntad independientes de sus miembros, como si impusiese su moral á los individuos, del propio modo que la atmósfera impone su temperatura á los objetos que rodea. No; la moral del conjunto es obra de los hombres libres que constituyen el conjunto. Pero claro es que los hombres, aunque libres, obran y piensan como miembros del todo, de modo distinto que con relación á sus propias personas. Basta pensar en los efectos del patriotismo. Como particulares, todos detestan la guerra; como patriotas, todos la desean. (1)

De la unión entre los individuos y la sociedad, fácilmente se deducen dos hechos, cuya consideración para la comprensión de la historia y para la doctrina de la sociedad es muy importante. Por otra parte, la moral de la sociedad jamás deja de ejercer influencia en la moralidad de los individuos, especialmente en el mal. (2) Pero, por otra parte, la moral de la sociedad también depende, aunque en grado inferior, de la actividad del individuo. Por consiguiente, nadie debe esperar que la sociedad se mejore por sí misma; nadie puede decir que nada depende de él; nadie debe desconocer que la moral pública es, finalmente, obra de aquellos que, desgraciadamente, son más activos, y que, con más frecuencia, obran con menos consideración.

9. Triple moral.—Por eso cada uno puede y debe obrar por sí mismo en la empresa más importante de nuestra época, en el restablecimiento de la moral universal y de la justicia. Porque, como cada uno es miembro del cuerpo social, así también la justicia de cada individuo es una columna necesaria para la solidez de todo el edificio.

Ya sabemos que el conjunto es más importante que la

(1) *Lebensweisheit*, (9), V, 10; XII, 15; XXI, 2; XXIII, 6, 8.
(2) Véase más arriba, XI, 3; más abajo, XXVII, 4; XXVI, 11; tomo III, *Introducción*.

suma de todos los individuos. (1) De aquí que estemos muy lejos de creer que la moral pública sea ordenada, si sólo los individuos cumplen con su deber. Pero sí decimos que cada uno debe contribuir personalmente á la renovación de la moral pública.

Si hay que procurar un mejoramiento general, todo debe mejorarse. Pero si esto es un deber de todos los individuos, cada uno en particular, debe interesarse en ello. El furor, el vituperio, las lamentaciones y la desesperación no cambiarán la faz del mundo; para ello es preciso que todos pongan manos á la obra. ¿Qué hemos logrado, pidiendo siempre auxilio, y esperando que una sociedad y una legislación cristianas cayesen del cielo, sin procurarlas nosotros mismos? ¿Qué cambio se producirá en lo futuro, si no hacemos más que criticar á nuestros adversarios, concibiendo hermosos sueños, y dando consejos para cosas que están fuera de nuestro poder? ¿Hemos de imitar la conducta de aquel reformador del mundo, del cual se ha dicho: «Remienda los sacos de los otros, pero deja que los ratones se coman el suyo?» (2)

Ahora bien, entraña ya un buen sentido, si alaba el *self-government*, como medio destinado á resolver la cuestión social. En el campo económico, suena este consejo como pura burla; (3) pero en el dominio moral, del cual debe partir la renovación de la sociedad, es el mejor medio de salvación, el que mejor prueba ha dado, y el más necesario de todos. ¡Ah, si siquiera todo el mundo obrase de conformidad con las palabras: «Médico, cúrate á tí mismo», (4) la sociedad se mejoraría con suma rapidez!

Pero cada uno puede también elevar la voz para que los principios sobre los cuales descansa la salud del mundo se arraigen más en los espíritus. Todos nosotros participamos de la falta de que la opinión pública no conozca ya nada de ellos. ¿Por qué guardamos sobre esto tan tenaz

(1) Cf. XIII, 6; XXVII, 3, 4.
(2) Körter, *Sprichwörter der Deutschen*, (2), 205.
(3) Jac., II, 16.—(4) Luc, IV, 23.

silencio? Para cambiar la disposición general del espíritu, todos deben trabajar, y cada uno debe por su parte cooperar á ello. Con suspiros piadosos, no se convencerá jamás al mundo, el cual fomenta por sí mismo la disolución, glorificando como verdadera civilización y verdadera libertad el espíritu de Mammón, la inquisición de los placeres, la insubordinación y el desorden. Preciso es que multitud de voces repitan, muy alto y con frecuencia, el principio de que sólo la pureza de costumbres, la renuncia de uno mismo, el amor del sacrificio y la abnegación elevarán una generación mejor, principio en el cual debe creer seriamente la época. Pero también hay que ponerlo en práctica, si la época ha de aprender á creer en dicho principio.

Por modo especial, debe trabajar cada uno en su esfera de acción, y según sus fuerzas, para que la justicia se reconozca como virtud indispensable á la vida pública, y se aplique como regla. Bajo este aspecto, hemos caído muy bajo. La falta de justicia pública, de toda protección á la moral pública, así como la licencia de que goza el vicio público, muestran muy bien el abismo en que se ha sumergido la sociedad. Oficialmente, dejamos que el mal domine la vida pública, y en seguida, celebramos congresos internacionales para expresar el piadoso deseo de que se restrinja la libertad que se le ha concedido. Los mismos hombres que se enfadan profundamente, si alguien pide un dique legal contra la inundación de nómadas y saqueadores orientales, llamándolos vergüenza del siglo, son los mismos que dicen que ya no es aguantable la antigua doctrina sobre la usura y el interés, son los mismos que claman contra las leyes que prohiben la usura como contra un triste anacronismo. Toda una escuela de bien intencionados y sinceros economistas rechaza toda ley sobre los asuntos sociales, como ofensa inferida á la libertad, con-considera como un llamamiento á la revolución el recuerdo de los deberes de justicia para con los obreros, y hace un llamamiento al amor cristiano para reparar todos los perjuicios causados por la falta de orden y de justicia.

Aquí hay grandes defectos que corregir. Apenas si sabemos todavía que, en la vida pública, hay una justicia, y que un amor que deba reemplazar á la justicia es tan condenable en la vida social como en la moral y en la educación. [1] Sobre esto, también tenían los antiguos más sanas y enérgicas concepciones. Verdad es que decían con San Agustín: «En donde no hay amor, no hay justicia». [2] Pero con esto no quisieron dar á entender lo que una humanidad desordenada y una consideración más ó menos liberal de la libertad del individuo y de la carencia de obligaciones de la sociedad quieren hacernos creer, esto es, que la justicia, en las relaciones privadas, y especialmente en la vida pública, no es de gran importancia, si el amor privado cumple ya con su deber. Antes bien, quisieron decir que la justicia estricta y sobria fuese suavizada y completada con el amor inagotable. Pero no se les ocurrió afirmar que, sin justicia, pudiese prosperar la vida pública y la vida privada.

Verdad es que el mundo necesita amor y humanidad, y para ello ofrece vasto campo. Pero también necesita justicia. «La justicia marcha adelante;—dice S. Gregorio el Magno—la misericordia la sigue. Sólo el que sabe practicar desde luego la justicia, sabe practicar la caridad. El torrente de la misericordia debe proceder de la fuente de la justicia». «Desgraciadamente—añade—muchas personas quieren prestar su concurso con obras de caridad, pero no quieren abandonar las obras de la injusticia». [3]

Este trastorno de los justos principios, ha llegado á convertirse en ley general. Nos preocupamos muy poco de la justicia pública, y nos elevamos por encima de los deberes de la justicia privada. Si, por consiguiente, se hace intolerable la situación, queremos apaciguarla, con un apremiante llamamiento á la caridad, ó por medio de juicios con-

(1) Pesch, *Liberalismus*, etc., (1), 136 y sig.; (2), 130 y sig. Toniolo, *La funzione della giustizia e della carità* (Atti del Congresso in Genova, I, 383 y sig.). Antoine, *Économie sociale* (2), 113 y sig., 131 y sig., 629 y sig.
(2) August., *Serm. Dom. in monte*, 1, 5, 13.
(3) Gregor. Mag., *Moral.* XIX, 28.

minatorios. Si esto no es eficaz, nos abandonamos á las dos más cómodas filosofías, con las cuales podemos darnos con suma facilidad la apariencia de seres mejores y con la ventaja de no tener necesidad de mover el dedo meñique: ó al optimismo, el sistema del dejar hacer, la ciega confianza en la supuesta ley natural económica; ó al pesimismo y á su empleo práctico, la crítica, el trueno y la condenación.

10. Renovación del espíritu social, del sentimiento de la comunidad y de las virtudes sociales.—Es, pues, evidente que los tiempos no se mejorarán, si todos no tomamos parte en su mejoramiento; y esto, no sólo con la propia renovación interna, sino también con la de la vida pública. También en este terreno, y ante todo, es común la ley de obligación. Nadie vive tan apartado de los otros, que no pueda ejercer influencia sobre los hombres en una esfera más ó menos grande.

Pero como cada uno ha nacido para obrar con la sociedad, debe procurarle tanta utilidad como pueda, y de ello rendirá cuentas un día ante el Juez Supremo. Signo característico es que el Salvador, en su descripción del gran arreglo de cuentas, no cite á los grandes criminales para con Dios y para con los hombres, sino á aquellos que, según la expresión corriente, no han hecho bien ni mal.

Que mediten bien esto los que constantemente arrojan de sí el deber de cooperar al bien común con el falso pretexto de: «Yo no he hecho mal á nadie; que me dejen en paz; que empleen otros sus fuerzas en mejorar á un mundo, con relación al cual, todo trabajo es vano. Me contentaré con poder atravesar esta vida en paz y con honor. Sería triste que semejante empresa dependiese de mí. Felizmente el número de los que se mezclan en todo es muy crecido».

Bellas palabras son estas para velar una cosa que dista mucho de ser bella. En el fondo, no son más que la causa principal de la disolución social, del fraccionamiento general, del individualismo, de la suficiencia personal, de la glorificación del hombre, en una palabra, del egoísmo. Inútil perder tiempo en demostrar que el mejoramiento de la sociedad supone ante todo el mejoramiento del espíritu social, el despertar del sentimiento de la comunidad. «Lo que se necesita ahora en todas partes—dice con razón Ingram[1]—no es ciertamente que el poder legislativo se entrometa en la situación económica, sino principalmente que se despierte la convicción en todas las esferas, altas y bajas, de que cada cual tiene obligaciones sociales que cumplir».

Á estas obligaciones sociales, ó mejor, á las virtudes que cada uno tiene deber de practicar é infundir en la sociedad, pertenece, en primer lugar, el justo conocimiento de la situación del individuo en la sociedad y de sus deberes para con ella, deberes que se pueden resumir en dos palabras: solidaridad é independencia social.

Primeramente solidaridad. Nadie tiene, como ya hemos dicho muchas veces, un derecho para sí solo exclusivamente, sino que cada uno tiene que poner su persona, su posición, sus fuerzas, su posesión, al servicio de la totalidad. El individualismo, el egoísmo, que ha encontrado su encarnación en el sistema del liberalismo, es la muerte de toda vida social.

Pero, por otra parte, tampoco puede prosperar una sociedad, si el individuo, tal como lo enseña el socialismo, lo espera todo del conjunto. Es ciertamente una especie de burla, y, al mismo tiempo, una excitación á la violencia, la afirmación del liberalismo de que la sociedad no necesita de nadie, ni á nadie tiene que ayudar, pues cada uno debe ayudarse á sí mismo. Pero no es menos peligroso, si el socialismo del Estado y la democracia social hacen creer á los hombres que el Estado puede y debe hacerlo todo para ellos. En todo caso, de nada sirve que siempre nos quejemos de los malos tiempos, y pensemos que sólo es culpa de la mala voluntad que el Estado no produzca la dicha esperada, como Moisés el agua de la

(1) Ingram, *Geschichte der Volkswirthschaftslehre*, 336.

roca. Si cada uno hiciese lo que debe en su propia esfera, se produciría ya cierto mejoramiento, y se prepararía una reforma general. Basta pensar en ese terrible mal social del alcoholismo. Entre tanto, la frase «ayúdate á ti mismo» tiene un fondo de verdad, hasta en las cosas políticas y sociales, no obstante haberle dado mal sabor el liberalismo.

No es posible, pues, remediar el mal dominante, si, por un lado, los individuos no cumplen con más decisión su deber en su esfera propia, y si, por otro, no consideran el bien de la sociedad como el suyo propio, y cada sacrificio justo para su prosperidad como fomento de sus propios intereses.

Entre los deberes sociales que cada uno sin excepción tiene que cumplir, figura en primer lugar el respeto á la autoridad. Sin autoridad, no hay derecho público; ninguna sociedad, ningún orden público es posible. (1) Uno de los principales motivos porque la sociedad amenaza con disolverse, consiste en que falta el vínculo que debe unir los muchos y diferentes miembros á una común actividad para constituir un organismo vivo y sano. Ahora bien, esto no se logra sin el reconocimiento de la autoridad. Si ésta no es otra vez infundida en los espíritus, no hay que pensar en la renovación de la vida social.

Pero también es necesario el espíritu de sacrificio y de renuncia personal. Ningún poder puede mantener unida una sociedad, cuyas partes no quieran ser miembros de un organismo. Un organismo sólo puede consistir en miembros diferentes y desiguales. (2) Así, pues, la ordenación de que uno tenga menos que otro, que uno esté más elevado y el otro más bajo, es indispensable para la existencia de una sociedad. Allí donde todos quieren ser iguales, toca la sociedad á su ruina. Pero fácilmente se concibe que la sumisión á la ley de la desigualdad nunca puede echar raíces sin que el sacrificio, el renunciamiento y la abnegación hayan fortalecido al efecto los corazones.

(1) Véase más arriba, XI, 7.
(2) Véase más arriba, XIX, 4.

En resumen, para el mejoramiento eficaz de las circunstancias sociales, dos cosas son necesarias: un dique á los vicios sociales y el fomento de las virtudes sociales.

No nos detendremos en explicar que hay vicios que afectan á toda la sociedad, pues todos participan de la culpa, ora con el silencio, ora con las disculpas, ora con la protección, pues la misma sociedad, con su tolerancia, con sus instituciones, y alguna vez también con sus leyes, contribuye á fomentarlos. Á esto corresponde especialmente la pública inmoralidad, y aun más ese vicio que, económica, física y moralmente, acarrea más desdichas á la sociedad, que todos los demás desórdenes juntos, es decir, el alcoholismo. Si no se remedia esta llaga, todas las medidas serán inútiles. Se puede llamar al alcoholismo la piedra de toque en la cual es posible reconocer cuán lejos puede llegar la penetración en la miseria social, el celo para remediar y la capacidad del sacrificio. (1) Por cierto que hay cuestiones sociales más importantes, pero difícilmente una como ésta, en la cual pueda y deba demostrarse en igual medida la fuerza del propio triunfo y actividad. Desgraciadamente, en ninguna parte se aprende mejor que aquí cuán difícil es esperar un mejoramiento de la situación de las cosas. Todo el mundo se queja de la disipación, de la prodigalidad, de la sensualidad, pero nadie quiere comprender que la fuente inagotable de todo esto es la bebida. Y si nos permitimos decirlo, tenemos por adversarios decididos á los más ardientes defensores de la reforma social.

(1) De lo mucho que se ha escrito sobre esto, nos ofrece un resumido extracto el *Handw. der Staatsw.*, (2), VII, 212 y sig. Desgraciadamente, no permite el espacio tratar con más detención asunto tan importante. No nos cansaremos de rogar á los políticos sociales católicos, y especialmente al clero, que dirijan sus miradas á este asunto y estudien esta cuestión. Sólo con estudiar y apreciar algunos escritos referentes á esto (entre los cuales les recomendamos sobre todo los del obispo Egger), se convencerán de que hay aquí una cuestión de la más alta importancia social económica y para el bien de las almas, una cuestión que dice á cada uno, y esto es lo difícil, que aquí de nada sirven las palabras, sino la acción y el ejemplo.

Pero fácilmente se comprende también que es necesario despertar las virtudes sociales para remediar la miseria del tiempo. Cuantos más sacrificios y limitaciones exigen estas virtudes, tanto menos posible es el espíritu de sociedad, sin el ejercicio de la humildad, la modestia, la fidelidad, la generosidad, la sinceridad, la obediencia, la caridad, la paz, la mansedumbre, el espíritu de sacrificio, la paciencia, la mortificación, la magnanimidad y la fortaleza; tanto más claro es que, para una vida social sana, se necesita una moralidad pública y privada sana, fuerte y vigorosa.

11. Extirpacion de los vicios sociales y preparación del corazón para recibir mejores principios por la renovación de la vida doméstica.—Por su posición, gran parte de la humanidad tiene ya ocasión y deber de practicar esta moral social. Pero también aquellos que no gozan de una situación influyente, aun aquellos que sólo viven en su interior, pueden y deben cooperar á la renovación de la sociedad.

Sí, y precisamente éstos ante todo. La escuela propiamente dicha de las virtudes sociales es la familia. Su decadencia entra por mucho en la causa de nuestros vicios sociales,—de la molicie, de la pereza, de la insubordinación, del desprecio á la autoridad, del egoísmo, del miedo á los sacrificios, de la falta de piedad, de la aversión al dominio personal, á todo lo serio y á todo esfuerzo personal—; y es la causa de la quisquillosidad, de la inclinación al placer y á los goces materiales. Si hay que suprimir estos huéspedes dañinos, que dislocan la sociedad en todos sus miembros, y le envenenan toda su sangre, la curación debe empezar por la familia. De aquí que, ya desde este punto de vista, nunca insistiremos suficientemente en que es imposible la reforma de la sociedad sin la reforma de la familia. Nadie espere ver surgir para esta obra un reformador extraordinario. No hay necesidad de un Mesías para resolver la cuestión. Si cayese uno del cielo como un meteoro, y no encontrase propicia la tierra, no encendería el fuego

sagrado; pero la tierra sería consumida, porque la provisión de materias inflamables es demasiado considerable.

Hay que apartar estas materias del corazón y de la sociedad; sin esto, ninguna tentativa de reforma hallará terreno abordable y fértil. Dado lo que son los hombres, apenas si los espíritus son capaces de conocer lo que puede salvar al mundo. Pues con mayor razón son incapaces los corazones de llevarlo á la práctica. Todo el mundo sueña únicamente en una vida cómoda, en delicias paradisíacas, en el país de Jauja. Con semejante escala, se gradúa lo pasado; con semejante criterio se formulan todos los juicios sobre el orden social actual; según este ideal, se levantan castillos en el aire. Los espíritus se mueven casi exclusivamente en el mundo soñador de la novela. Aquí, liberales y socialistas aparecen de nuevo como hermanos gemelos. Nadie cuenta con el mundo real, nadie con el hombre real. Que hemos perdido el paraíso; que el mundo es un valle de lágrimas y siempre lo será; que el hombre lleva en sí la mayor parte de las causas de su malestar y las transmite al mundo; que la tierra vale más que el que la gobierna; que sería el asilo de una dicha mayor, si el hombre fuera más justo y moderado; que, por consiguiente, el mejoramiento de la situación social no depende de la formación de un Estado futuro, nebuloso, sino de personas dispuestas á hacer sacrificios, pacientes, morales; he aquí principios que la época no está dispuesta á apreciar debidamente. Si de otro modo fuese nuestra educación, nuestra vida pública, nuestra literatura, nuestra tentativa de reforma, tendrían un carácter muy distinto.

Todavía hay aquí grandes problemas que resolver, antes de poder pensar en la solución de la cuestión social; y problemas mirados con tal indiferencia, que mucho hay que temer de que jamás se logre una renovación efectiva en grande de la situación del mundo. Porque la historia nos enseña con toda claridad que jamás puede ordenarse una reforma de arriba abajo, ni imponerse de abajo arriba, ni jamás podrá ser realizada por algunos hombres pode-

rosos, si los espíritus en general no tienen conciencia de su falta y no la confiesan, y si no están dispuestos á todo sacrificio. Muy hermoso y loable es que la sociedad confiese su impotencia para socorrerse á sí misma, y que se dé cuenta de que necesita la infusión del espíritu de lo alto, si es que todavía puede ser socorrida. Pero para que este espíritu pueda obrar por modo eficaz, debe la sociedad, á ejemplo de los Apóstoles, entrar en sí misma y prepararle el camino con la oración y la meditación. Ó nos imponemos tiempos de oración y de serias penitencias, ó vendrá un día de expiación que será el preludio del juicio final.

12. Restablecimiento de la familia.—Pero, como ya lo hemos dicho, la base de todo esto debe ser la familia. Si no se logra inculcar, por modo general, que la salvación de la sociedad consiste ante todo en la curación y santificación de la familia, inútil detenernos más en la solución de la cuestión social. Ahora bien, la familia debe realizar su misión salvadora de tres modos diferentes.

Desde luego, debe convertirse en un santuario, no en ese santuario fantástico con que sueña la poesía y con el cual no tropieza la prosa, sino un santuario verdaderamente sobrenatural, cristiano, religioso, santificado por la mano de Dios. Debe convertirse—repetimos—en aquel santuario, del que nuestros padres, fieles á las palabras de la Escritura santa, [1] tenían costumbre de decir: «El matrimonio es una de las más elevadas de las siete cosas santas». [2] Mientras no reine esta convicción por modo general, será imposible una renovación de la familia.

Toda la vida doméstica debe mostrar el grado en que la familia se ha convertido en viviente y dominante. Si el matrimonio tiene verdadero valor como sacramento, ó, según la expresión de nuestros antepasados, como cosa santa, debe convertirse en escuela de piedad y de temor de Dios, de sacrificio y de culto divino, de purificación y

(1) Ephes., V, 32.
(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.* (4, 5), 139.

de perfeccionamiento, por consiguiente, de santidad. Si, en realidad, se ha concertado en el cielo, debe probar también que proviene del cielo y que conduce al cielo.

Quizás se asombre alguien de que aquí, en el dominio social, hablemos de estas cosas. Pero precisamente es este su lugar oportuno. No hablamos de ese cielo del matrimonio por el cual suspiran á los rayos de la luna las jóvenes que todavía van de corto y los muchachos que todavía están en la edad de las ilusiones, no de ese cielo con que las novelas equívocas excitan la sensualidad. No; hablamos del cielo, desde el cual Dios declara su ley y derrama su gracia, para transformar la familia, el hogar, la tierra y el mundo entero en su templo y en su reino. Este reino de Dios que debe renovar la tierra tiene una de sus bases principales en el matrimonio y en la familia. De aquí debe difundirse por la sociedad, porque, si no la penetra, se arruinará. Esta es la razón por la cual la casa y la familia tienen tanta importancia para la solución de la cuestión social. Si la fe y la fidelidad, la paz y la pureza, el amor y el sentimiento del sacrificio, así como el valor para la renovación personal, deben de nuevo dominar la tierra—y deben hacerlo, porque, sin ello, no es posible esperar mejoramiento alguno—todo esto debe partir de la familia.

Pero entonces la familia debe convertirse en un santuario doméstico consagrado á Dios, en un santuario que haga desde luego á sus miembros individuales capaces de realizar su destino verdadero y completo por medio del culto divino y de las virtudes domésticas practicadas según la voluntad de Dios; y después, para que se esfuercen en realizar su última empresa, es decir, para realizar el reino de Dios en la tierra, adhiriéndose de corazón á lo que constituye el foco y el centro de él aquí bajo, la Iglesia.

Si la familia se convirtiese en un santuario, muy pronto ofrecería también el segundo aspecto que le falta, lo mismo que á la sociedad entera: la vida interior. Esta falta es una llaga terrible que corroe toda la sociedad. Á

fuerza de tender constantemente á lo exterior, lo hemos perdido todo: la reflexión, el dominio personal, la moderación, la calma, la economía, el tiempo y nosotros mismos; en una palabra, todo el arte de la vida. Lo hacemos todo, pero únicamente lo exterior, lo aparente, lo superficial. Nada proviene del interior, ni nada penetra en lo interior; carecemos de provisiones; nada tenemos para gastar, porque nada ahorramos; nada almacenamos; vivimos al día. Con tal que las cosas marchen todavía hoy, queda satisfecha nuestra conducta moral y económica.

Difícil es decir si este sistema de nuestra vida de familia es el que la ha rebajado hasta el punto en que hoy se encuentra, ó si la disolución de la familia es la causa de esta miseria. Lo cierto es que la familia está en un estado lamentable, y que, ante todo, por ella debe empezar el mejoramiento. La familia es casi lo último que nos preocupa. Ante todo, nos ocupamos en la sociedad, no en esa sociedad de la cual es base la familia, sino en esas sociedades que son su ruina; viene luego la vida política, y en último extremo, la familia. El justo castigo que de ello resulta consiste en que no es la sociedad la que florece por medio de la familia, sino que, con la familia, se hunde cada vez más la sociedad, desde el punto de vista económico y moral. Difícil es concebir cómo nuestros historiadores de la civilización tienen valor para acusar á los antiguos griegos de haber descuidado la familia, por mala que fuese su situación bajo este concepto. No podía ser más triste de lo que lo es entre nosotros, desde muchos puntos de vista. Y aun aqui, prescindimos por completo de las más horribles excrecencias que la América del Norte, en particular, ha producido, tales como los sistemas del «matrimonio libre», del «amor libre», de la «pantogamia», de la «libertad de las inclinaciones», de las «sociedades anticonyugales», de los «falansterios de amor libre». [1] Pero también allí donde la familia existe, por lo menos de nombre, con frecuencia no es otra cosa la casa

(1) Jannet, *Les États-Unis*, 204 y sig., 371.

que una cabaña de refugio contra la noche y el mal tiempo, ó un sitio público de bailes y placeres desenfrenados. El *boarding house* americano, en el cual 10, 12, 15 familias viven juntas [1] en salones, comedores, habitaciones de recreo comunes, es de ello la expresión más exacta.

De aquí que deba ser nuestro santo y seña: «¡Atrás la exterioridad!» Entremos en el interior, en la casa; aprendamos la manera de vivir de nuestros padres. Tenían ellos costumbre de decir con su delicioso buen humor: «La mejor vida es la del caracol». [2] Y tenían razón. Con nuestra vida de ratón, metiéndonos en todo lo que no nos importa; con nuestra vida de ranas, en el graznido de los clubs, de los hoteles, de los sitios de placer; con nuestra vida de aves de paso en los ferrocarriles, y nuestra vida de gorriones á través de las calles, no sabemos á dónde vamos. Los antiguos hicieron progresar sus modestas casas en silencio y con lentitud, pero con constancia inquebrantable, y llegaron á ser algo. Sí, la vida de caracol, es la mejor. Cuando uno ha empezado á amar su modesta casa, surge la prosperidad sin saber cómo. Para ello, no hay necesidad de instrucción extraordinaria, ni de portentosa ciencia; una vida sólida, moderada, va más lejos. Nuestros padres, no hacían mucho ruido, pero tenían algo en sus baules y en sus armarios, porque vivían según el proverbio de que son necesarios cuatro denarios para hacer marchar la casa: uno en reserva, otro para vivir, otro para la dignidad, y el cuarto para la defensa. [3] Con estas pequeñas máximas, establecieron un sistema económico como no se encuentra hoy en los más abultados libros. No creemos, pues, que la cuestión social sea tan difícil de resolver. Si Dios ha dado leyes sociales á los hombres, si ha creado á los hombres para la situación social, debe haber dispuesto las cosas de tal suerte que puedan fundar una sociedad organizada por modo humano y tolerable, sin que se vea uno obligado á

(1) Jannet, *Ibid.*, 216.
(2) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W. 1819, XX, I, 87).
(3) *Ibid.*, XX, I, 123.

vivir en continuas perplejidades bajo este concepto. Lo repetimos una vez más; trátase aquí de la vida y ésta debe aprenderse en la familia. Sólo si llegamos á vivir en su seno como es debido, podremos vivir en sociedad y para la sociedad.

Pero lo que nos hace tan amarga esta vida de familia, es nuestra aversión por la limitación personal, la obediencia y el espíritu de comunidad. Las dificultades que proceden de este lado muestran cuán necesaria es una vida de familia, en primer lugar, para el restablecimiento de la sociedad. Como ya lo hemos dicho, la enfermedad de la situación social es el egoísmo. De él provienen la carencia del orden, de la disciplina, de la sumisión, la destrucción de la solidaridad, el hastío por todo lo que nos impone sacrificios, abnegaciones, límites á nuestros caprichos y á nuestros esfuerzos para dilatar nuestro poder y nuestra posesión. Y cierto es que, más tarde, bajo el peso de la vida, con el contacto de los extranjeros, no se aprende fácilmente á triunfar de estos defectos. Sólo con una disciplina severa impuesta á la juventud, con el sacrificio y la renuncia personal, que el respeto de la familia imponen en la edad madura, pueden ser vencidos estos peligros. ¡Ah, si tuviésemos el verdadero espíritu de familia, cederían muy pronto el paso á una vida más sana, ese espíritu de terquedad, de egoísmo, de molicie, así como ese temor á vencerse uno mismo, de que está actualmente lleno el mundo!

13. Cambio del sistema de instrucción y del de educación; pedagogía social.—Para conseguirlo, preciso es una reforma en toda clase de educación, aun en la del espíritu. Ya lo hemos puesto de relieve otras veces; (1) pero, bajo la impresión de las investigaciones que acabamos de hacer, debemos insistir más y repetir que las grandes llagas sociales de nuestra época tienen especialmente su causa en la instrucción equivocada que se da á la inteligencia, y en la negligencia con que se cultiva la voluntad, el

(1) Vol. VI, conf. XIV, 17.

carácter y el corazón de la juventud. Si podemos esperar que llegue un día en que se opere un cambio completo bajo este concepto, no renunciamos á la esperanza de ver lucir mejores días. Pero si la generación que crece no se habitúa más á dominarse y vencerse, y á poner la solidez del carácter, el sacrificio y el cumplimiento fiel del deber por encima de la ciencia superficial y de la indisciplina presuntuosa, preciso será dar la razón á los que consideran como una quimera la posibilidad de una salvación.

Además, pertenece todavía á la educación otro segundo punto, si se quiere formar una generación útil á la sociedad. Hay algo de verdad en la frase de «que la educación debe esforzarse en formar ciudadanos». Sólo que no se deben interpretar estas palabras en el sentido en que las entiende el extremado liberalismo. Éste quiso decir con ellas que era preciso abstenerse de todo objetivo religioso y sobrenatural, y limitarse á educar á los hijos de modo que fuesen útiles para su empresa terrestre.

Esto es lo que se ha esforzado en hacer con todas sus fuerzas, y la consecuencia de ello fué que se formó una generación que en manera alguna se preocupaba de Dios, pero sí mucho de hacer fortuna en la tierra, ó, como vulgarmente se dice, en explotar bien al prójimo.

Los que así piensan, no son buenos ciudadanos, sino al contrario, destructores de la sociedad. Si se quiere formar ciudadanos, hombres útiles á la sociedad, hay que educar á los niños con esta tendencia ya desde el principio. Pero no debe imitarse al liberalismo, el cual educa para hacer á los hombres semidioses independientes y mónadas aisladas, sino que, desde el principio, hay que trabajar contra el individualismo y el egoísmo, convirtiendo la pedagogía en pedagogía social. Pero esto sólo se consigue cuando se los educa por modo tal, que sólo piensen en ser miembros del gran todo, y en realizar cuantos sacrificios sean necesarios en beneficio de la sociedad y de cada uno de sus miembros.

Verdad es que se nos dirá que no pertenece á la escuela

enseñar la sociología, ni educar á los niños con miras á la ciudadanía. Somos de la misma opinión. Sería demasiado temprano, y resultaría inútil. Pero lo que nunca es demasiado temprano, y lo que los niños deben comprender muy pronto, es la idea del reino de Dios. Fácilmente y con alegría aprenderán á cumplir [1] los deberes que se encierran en ella. Con ello, no sólo habrán aprendido á conocer y practicar la forma más elevada del deber social, sino que también habrán pasado por la mejor escuela preparatoria, por la actividad social en la vida terrestre.

Así, pues, de esto se deduce cuán errónea es la opinión de los que creen que la educación de un ciudadano debe excluir la influencia religiosa; al contrario, sólo es posible una fructuosa pedagogía social, si la educación de los hombres y de los ciudadanos va ante todo encaminada á constituirlos en ciudadanos del reino de Dios y en fieles cumplidores de los grandes deberes que, por ello, les incumben.

Y aquí nos permitimos dirigir las más amargas censuras á todos aquellos entre cuyas manos se encuentra la educación de nuestra generación, no en nombre de la pedagogía, no en nombre de la religión, sino en nombre de la situación social. ¿De quién podemos esperar que sepa en qué tiempo vive, y por qué despliega su actividad, sino del educador del pueblo? ¿Y quién lo sospecha menos que esa clase de hombres que empieza en el maestro de escuela y termina en el profesor de universidad? Con frecuencia son—admitimos excepciones—verdaderos idealistas. Se ocupan en cuestiones tan importantes como si Juvenal fué desterrado á Egipto ó á Escocia, ó si Goethe subió en Munich al campanario de San Pedro ó al de Nuestra Señora; pero olvidan por completo que los niños deben vivir en este mundo y para la eternidad. Si logran hacer que el escolar recite los elementos químicos del agua, y el graduando las 33 significaciones del ἄρα salta de alegría su corazón. Pero lo que hacen juntos los alum-

(1) Véase tom. VI, XXI, 2.

nos en los bancos, lo que se enseñan los unos á los otros bajo las ventanas de la escuela; el espíritu de incredulidad, de malhumor, de orgullo de que se impregna la juventud, y ante el cual ni lo divino ni lo humano están en seguridad; los males que la generación que crece á sus ojos y entre sus manos desarrolla en sí misma cada día por modo aterrador, y que tanto peligro ofrece á la sociedad, todo esto no les inquieta en modo alguno. Lamentamos tener que acusar á toda una clase social; y no nos permitiríamos hacerlo por nada, ni siquiera desde el punto de vista de la religión, no obstante verla tratada con tanta injusticia. Pero cuando las necesidades son tan grandes, cuando el peligro llama á la puerta á golpes redoblados, cuando los gritos de auxilio, dirigidos á todos los que están en estado de poder pensar y sentir, resuenan por modo tan apremiante como hoy día en la cuestión social, preciso es hablar seriamente, desde el momento en que esta clase, que tiene el porvenir entre sus manos, procede como si estuviese sorda y ciega. Palabras muy duras son las que vamos á pronunciar, pero no podemos dejar de pronunciarlas: «Si todo se hunde hoy, recae ante todo la culpabilidad sobre la sabiduría de la escuela moderna, y sobre la educación liberal de nuestros días».

14. Formación de la mujer.—Nos referimos en particular á la educación de las jóvenes, [1] porque aquí es donde quizás el mal ha producido sus mayores estragos, sus mayores destrucciones, y amenazado más gravemente los fundamentos naturales de la vida social.

Gran mal es arrancar á la mujer de su situación natural y arrojarla á la vida pública, en donde, por la fuerza de las cosas, sólo puede representar un papel antinatural y pernicioso. Compréndese fácilmente que, obrando así, no haga otra cosa que degenerar. Sin embargo, este mal no se-

(1) De lo mucho que se ha escrito sobre la cuestión relativa á la mujer nos ofrece copiosa bibliografía el *Handw. der Staatsw.*, (2) III, 1242. Cf. especialmente Rösler, *Die Frauenfrage;* Cathrein, *Die Frauenfrage; Staatsl. der Görresg.*, (2), II; 571 y sig.; *Kirchenlexikon*, (2), XII, 1236 y sig.

ría de todo punto irreparable; pero lo que lo es casi sin remedio alguno, es que la sociedad degenera inevitablemente, y aun queda ya emponzoñada en sus principios, tan pronto como la mujer ha perdido el lugar que le es propio.

¿Es posible que haya alguien que no comprenda esto? Si estas vías perniciosas sobre la vocación de la mujer son actualmente difundidas por todas partes por la opinión pública y cultivadas sistemáticamente, (1) casi estamos autorizados á creer que hay en esto, no sólo ceguedad, sino cálculo. Porque aun los pueblos más groseros comprendían que las virtudes domésticas de la mujer tienen gran importancia para la vida pública. (2) La obligación de aquellos pueblos que quieren pasar por civilizados, consiste en darse cuenta de que la mujer no tiene más empresa social que el cuidado de su casa.

El que vea en este principio un rebajamiento de la importancia social de la mujer, que se calle cuando se hable de la cuestión social. Hablamos de la empresa social de la mujer, y no de los medios por los cuales puede mejorar su situación económica.

Si se trata de estos últimos, nos adherimos de todo corazón á los que quieren remediarla. Y aun pensamos que nuestra generación, creyendo que la mujer ha nacido para padecer y callarse, da prueba de poca inteligencia en lo referente á la situación verdaderamente triste de la mujer en la sociedad actual. Pero ¿contra quién ha pecado más el industrialismo moderno que contra la mujer? No hablamos aquí del irritante rebajamiento de la mujer como obrera de fábricas y minas. Basta ya indicar que, con la fábrica, se le han arrebatado centenares de trabajos de los cuales vivía antiguamente la mujer. Los que se le han dejado deberían ser mejor pagados; pero, por lo contrario, se le ha disminuído su salario por manera inhumana. No podemos comprender cómo, en presencia de estos

(1) Cf. tomo I.
(2) Riehl, *Die Familie*, 89.

hechos, tienen los obreros valor para decir que se les dan salarios para impedir que se mueran de hambre. No; entre ellos, sólo la mujer tiene la gloria de sufrir pacientemente. Con frecuencia el salario que recibe por trabajos sin fin no puede llamarse un salario que impida morir de hambre, sino un salario que hace morir, y, lo que todavía es peor, un salario que provoca la tisis. Preciso es poner remedio á esta situación.

Pero el remedio debe ser tal, que impida á la mujer abandonar su casa. El orden doméstico es la empresa primera fundamental é indispensable para el trabajo social. En este trabajo, no sólo la mujer es la primera y la mayor parte, sino que no puede ser reemplazada. Si bien al hombre pertenecen otras empresas más brillantes, más deslumbradoras, y, en apariencias, más honrosas, no es más elevado en valor moral ni en valor social. Afirmamos rotundamente que, en la sociedad, no hay categoría ni valor. Sólo carece de valor el que no ocupa su puesto; pero el que cumple su misión, grande ó pequeña, ora sea glorificado, ora pase inadvertido, tiene valor á los ojos de Dios y de la sociedad como parte del todo y como causa cooperadora de la actividad próspera de todas las partes. El mecanismo político y el número de ramas del trabajo social pueden proporcionar más honor al hombre á los ojos de los que sólo juzgan por las apariencias externas; pero el que es capaz de reflexión, confesará que la actividad social de la mujer es más útil, necesaria y honrosa que la mayor parte de los asuntos que procuran al hombre gloria y honor. Suprimamos centenares de éstos; la sociedad existirá siempre llena de vida; pero si se arruinan la casa y la familia, se habrá dado buena cuenta de la sociedad. Ahora bien, lo repetimos, la casa está en manos de la mujer.

¡Plegue á Dios que pueda siempre responder con el siguiente proverbio á todas las tentaciones de mezclarse en otras esferas de actividad que le son extrañas:

«Las mujeres que edifican la casa, son las que permanecen en ella, y no las que siempre están fuera!»

Bien aplicado, bastaría este principio para garantir su dignidad y la sociedad al propio tiempo. Porque, construyendo la casa, edifica la sociedad. Mientras que el hombre debe salir diariamente en busca de nuevos medios de adquisición para procurarse nuevas posiciones, para ponerse en relación con nuevos asuntos y nuevas personas, la mujer es en la casa la guardiana de las costumbres y de los principios morales y religiosos, que, en definitiva, dominarán por completo la vida pública. Á pesar de toda la charlatanería sobre la inutilidad de la fe y de la religión, estos principios son los que dominan toda la vida pública. Pero si las mujeres empiezan á engolfarse en las cosas externas y les falta el espíritu de conservación, la sociedad perderá su punto de apoyo y correrá á su ruina.

De aquí que la solución de la cuestión social dependa principalmente de la educación de la mujer. La formación falsa de las jóvenes, tan en boga hoy día, es, sin la menor duda, una de las causas principales de nuestra miseria. No hay necesidad de pruebas para comprender que no puede ser una bendición, ni para la familia, ni para la sociedad, que se formen, con una educación superficial, jóvenes presuntuosas, tercas, ligeras, jóvenes de cuyo corazón se arrebata muy pronto la delicadeza virginal, jóvenes que jamás han sabido cerrar la boca, jóvenes sin modestia y dominadas por la curiosidad de conocer todos los peligros que les amenazan. ¿Cómo esas medio sabias, que se consideran felices porque saben escribir, esas mujeres-hombres, maestras en ejercicio de natación y de gimnasia, podrán apreciar las virtudes sociales con que la mujer realiza tan grandes empresas, como son el gusto por la vida interior, el amor al trabajo, la economía y, ante todo, la predilección por las cosas pequeñas que constituyen su mayor encanto? ¿En dónde encontrar todavía mujeres que sientan y comprendan todo esto? Si jóvenes de imaginación exaltada juzgan de buen grado por lo que brilla, nadie debe censurarlas; pero que los padres—allí donde pueden todavía escoger—envíen á sus hijos á esas especies de mataderos, cuya enseñanza asesina el corazón, con preferencia á la escuela de personas sensatas; que hasta obliguen á esos establecimientos, que hubieran podido todavía educar á los jóvenes para hacerlos capaces de alguna utilidad en la vida, las escuelas de las Órdenes religiosas, á unirse al delirio general por la ciencia de relumbrón y la virtuosidad de mala ley, es prueba de que hemos perdido por completo la noción de nuestra empresa en lo referente á la vida práctica social. En la Edad Media, una de las principales cualidades que se exigían de una joven honesta, consistía en saber hilar un hilo fino, de modo tal, que no tuviese defecto alguno. El regalo más conveniente para una mujer era una rueca y un alfiferero. Sobre su tumba grabábanse unas tijeras. (1) Pero no por esto se descuidaba la formación intelectual; y así, en la Edad Media, con frecuencia eran las mujeres superiores á los hombres en el conocimiento de las lenguas, en el arte de escribir, de dibujar y en otras bellas artes. (2) Sin embargo, todo esto era mirado como medio encaminado al fin. Ahora bien, el fin para el cual se las educaba consistía en la vida, y la vida casera, no obstante todos los cantos melodiosos y los arrullos de los poetas.

Si, según la antigua manera de concebir las cosas, queremos decir en qué consiste la empresa principal de la mujer en la vida, y cómo debe procurarse educar á las jóvenes, desde la más temprana edad, podemos hacerlo en dos breves palabras: trabajo y economía.

De aquí el principio pedagógico con el cual podemos sustituir centenares de gruesos volúmenes sobre la educación de la mujer: «Las jóvenes deben saltar tres setos para coger una pluma». (3) ¿Saltar tres setos por una pluma?—se dirá.—Sí, no plumas con las cuales se escriben novelas, sino plu-

(1) Schulz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger*, I, 149 y sig

(2) Weinhold, *Die deutschen Frauen* (2) I, 121 y sig. Schulz, *ibid.*, I, 125, 149.—Lecoy de la Marche, *La société au XIII siécle*, 189 y sig.

(3) Körte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 5030. Difiere un paso de Wander, *Sprichwörterlexikon*, III, 310 *Nr* 34.

mas con las cuales se hacen colchones. (1) He aquí la verdadera gimnasia que conviene á las señoritas; y también aprobaríamos á todos los jóvenes que jurasen no casarse con una joven, hasta que no hubiese terminado con aprovechamiento este curso de gimnasia.

Todo consiste en esto. Desde, que con todos sus ejercicios físicos, nuestras jóvenes son tan muelles y ridículas; desde que, por causa de haberlo estudiado todo, son tan sabias, que se salvarían si se les vertiese sobre la cabeza un tonel de plumas, los maridos y los niños andan muy mal. Por cuanto no se les ha enseñado desde el principio á buscar su felicidad, toda su vida es una peregrinación para buscarla, sin que puedan dar con ella. ¡Qué desgracia que los miramientos y cuidados de que se rodean á los niños ayuden únicamente á buscar la dicha, pero no á producirla! ¡Ah, nuestros padres y nuestras madres mostraban más prudencia, al mimarnos menos y al aferrarnos al trabajo, sin consultar nuestros gustos! Pensaban que, si aprendíamos algo serio, nos convencería más tarde la experiencia de que sólo para nuestro bien nos habían educado para el trabajo. En aquel tiempo, se decía: «Cuando el trabajo guarda la casa, no entra en ella la pobreza». «El arte busca pan, y lo encuentra». Así es como antes se enseñaba á conseguir la dicha.

Y cuando los niños preguntaban cómo conservar lo existente, se les contestaba: «Economizar es ganar; bien economizado, es un bien adquirido». (2) Se enseñaba esto especialmente en la educación femenina. El hombre lleva á la casa; la mujer conserva y aumenta lo que el hombre aporta á ella. Lo que la mujer economiza es tan bueno como lo que el hombre gana. (3) Pero si ella no ha aprendido este arte,—y es difícil aprenderlo á cierta edad—la mujer saca de la casa en su delantal más que el hombre conduce á ella en un carro. (4)

(1) Körte, *Ibid.*, 1638.—(2) Id., 7009, 7014.
(3) *Ibid.*, 1839. Wander, *Sprichwörterlexikon*, IV, 658, n.º 11.
(4) Körte, *loc. cit.*, 1838.

Constantemente nos lamentamos de que los tiempos son malos, y, ciertamente, son duros; pero nuestros padres tampoco vivieron en una situación paradisíaca, y, no obstante, atravesaron la vida honestamente, y aun nos dejaron después de su muerte algo no despreciable.

Nadie nos hará creer que tiene el tiempo la culpa de que hayamos perdido los bienes que heredamos, que nada hayamos ganado nosotros mismos, y que hayamos consumido por adelantado lo que debía pertenecer á nuestros hijos. Procuremos siquiera poner de nuevo seriamente en práctica los dos medios con que nuestros antepasados salieron de apuros, con tantas más dificultades cuanto que los tiempos eran peores, y enseñémoslos á nuestros hijos desde su más tierna edad, sobre todo á nuestras hijas. Entonces, todavía hoy, sin duda alguna, á pesar de las más difíciles situaciones, reaparecerá en toda su verdad este notable proverbio:

«El trabajo y la economía son los dos medios que os harán seguramente ricos».

15. Perspectivas de lo porvenir.—¿Se mejorarán los tiempos? Difícil es profetizarlo, cuando uno no es profeta. Hace ya mucho tiempo que se hace esta pregunta todo el que vive en la realidad. Hace ya varias decenas de años que un poeta, que no pertenece al Cristianismo, le ha dado una respuesta que recordamos, para su salud, á nuestra época:

«Hace mucho tiempo que se siembran vientos para recoger tempestades. Sin embargo, todavía no es demasiado tarde para abrir un camino á la salvación futura. Sin duda que las aguas se han amontonado; el diluvio aparece en lontananza, y caerá sobre nosotros. No obstante, todavía hay un medio: construir el arca que salve á Noé y á los suyos». (1)

Conocemos la única arca que puede salvarnos; los antiguos y eternos principios del derecho y de la moral. Pero, para reunirlos, para que nos protejan contra el diluvio,

(1) Jordan, *Demiurg*, III, 177 y sig.

preciso es tallarlos exactamente de conformidad con los mandamientos divinos, y formar con ellos un todo. El desencadenamiento de los vientos y de la tempestad es actualmente formidable, pero, como es de prever, adquirirá todavía más violencia. Para resistirle, preciso es que en la tempestad nos ofrezcan seguro refugio.

CONFERENCIA XXVI

MEDIOS JURÍDICOS Y SOCIALES DE SALVACIÓN

1. **«Cicero pro domo».**—Cuando por primera vez abordamos las cuestiones que dilucidamos aquí, buscábamos en la semioscuridad, con vacilante corazón y manos temblorosas, un camino casi impracticable á través de la maleza, temiendo á cada momento herirnos con las espinas, ó encontrar la muerte al pisar una víbora oculta.

Así eran las cosas hace un cuarto de siglo. ¡Cómo se ha cambiado todo! Lo que era antes bosque espeso es hoy carretera abierta. Los que un día se hubieran complacido en acusarnos, ante la autoridad eclesiástica y civil, de temeridad, de demócratas sociales y demoledores de lo existente, nos dicen hoy, con las más amargas frases, que nos hemos quedado rezagados en el movimiento, que no concebimos que el porvenir pertenece únicamente á una autoridad, á la del pueblo soberano, que estamos en peligro de paralizar con nuestro espíritu conservador el progreso del movimiento, y de entregar con nuestra oposición al marxismo, los intereses de los explotados á los explotadores.

Este cambio tiene para nosotros una gran ventaja. Muy lejos de desanimarnos ó molestarnos, consideramos precisamente á nuestros más avanzados acusadores como nuestros más estimados cooperadores. Prescindiendo de que su intención sea buena y sincera, nos obligan á proceder con más solícita atención y á pensar con más calma; y con las afirmaciones que nos oponen hacen que encontremos más fácilmente los medios justos. El que con ojo avizor y co-

preciso es tallarlos exactamente de conformidad con los mandamientos divinos, y formar con ellos un todo. El desencadenamiento de los vientos y de la tempestad es actualmente formidable, pero, como es de prever, adquirirá todavía más violencia. Para resistirle, preciso es que en la tempestad nos ofrezcan seguro refugio.

CONFERENCIA XXVI

MEDIOS JURÍDICOS Y SOCIALES DE SALVACIÓN

1. **«Cicero pro domo».**—Cuando por primera vez abordamos las cuestiones que dilucidamos aquí, buscábamos en la semioscuridad, con vacilante corazón y manos temblorosas, un camino casi impracticable á través de la maleza, temiendo á cada momento herirnos con las espinas, ó encontrar la muerte al pisar una víbora oculta.

Así eran las cosas hace un cuarto de siglo. ¡Cómo se ha cambiado todo! Lo que era antes bosque espeso es hoy carretera abierta. Los que un día se hubieran complacido en acusarnos, ante la autoridad eclesiástica y civil, de temeridad, de demócratas sociales y demoledores de lo existente, nos dicen hoy, con las más amargas frases, que nos hemos quedado rezagados en el movimiento, que no concebimos que el porvenir pertenece únicamente á una autoridad, á la del pueblo soberano, que estamos en peligro de paralizar con nuestro espíritu conservador el progreso del movimiento, y de entregar con nuestra oposición al marxismo, los intereses de los explotados á los explotadores.

Este cambio tiene para nosotros una gran ventaja. Muy lejos de desanimarnos ó molestarnos, consideramos precisamente á nuestros más avanzados acusadores como nuestros más estimados cooperadores. Prescindiendo de que su intención sea buena y sincera, nos obligan á proceder con más solícita atención y á pensar con más calma; y con las afirmaciones que nos oponen hacen que encontremos más fácilmente los medios justos. El que con ojo avizor y co-

razón sereno pasa por entre los extremos, no se conquistará momentáneamente las gracias de los espíritus exaltados, pero está más seguro de obtener su misma aprobación, una vez restablecida la tranquilidad, por haber permanecido fiel á la verdad, en cuanto la humana flaqueza lo permite y á pesar de todas las antipatías.

Así, pues, podemos empezar nuestra tarea con confianza. Verdad es que no podemos dilucidar en detalle todas las medidas sociales y jurídicas que parecen necesarias á la solución de la cuestión social; de lo contrario, esta obra rebasaría todo límite. (1) Pero lo que exponemos, podemos expresarlo con el consuelo de que ha resistido á las pruebas más contradictorias, y no siempre las más benévolas.

Además, no es tan estrecho nuestro criterio, que sostengamos á punta de lanza nuestras opiniones. Si todo el mundo fuese tan condescendiente y conciliador, en diferencias de opinión, como nosotros, cuando se trata de proposiciones y medidas prácticas,—en principios, no hay tratos ni acomodamientos—fácilmente se lograría la paz ó la concordia.

2. Todas las tentativas de auxilio deben fundamentarse en la moral y la religión.—Lo principal consiste en hacer algo. Gracias á Dios, la convicción de la necesidad de medidas públicas serias se abre paso cada día con mayor eficacia. Han pasado ya los tiempos en que el falso espíritu conservador y el liberalismo, dignos compañeros del budismo, llenaban el mundo con su canción monótona: «¡Dejad libres todos los caminos!» Por consiguiente, en las actuales circunstancias, no podemos prescindir de la observación de que la sociedad tiene el derecho

(1) En la imposibilidad de citar todas las obras principales sobre esta materia, referimos al lector á Hitze, *Schutz dem Arbeiter;* Mohl, *Staatsrecht*, III, 566-601; Schönberg, *Handb. der polit. Oekonomie* (3), II, 683-778; Wirth, *Nat. Oekon.* IV; Devas, *Volkswirtschaftlehre, deutsch von Kämpfe*, 408 y sig.; Biederlack, *Die soziale Reform*, (2), 132 y sig. Millot, *Que faut-il faire pour le peuple?;* Bliss, *Encyclop. of Social reform.* Cf. también *Handw. der Staatsw.*, (2), VI, 828 y sig., y las revistas *Arbeiterwohl* y *Sozialen Revue.*

y el deber de fundar instituciones que mejoren la situación social. Y aun mejor sería encargar que no se obre con demasiada violencia y radicalismo, á fin de no engañarse uno mismo ni engañar á los demás con esperanzas exageradas.

Pero, en todo caso, es necesario no contentarse con algunas medidas exteriores y superficiales, sino que es preciso pensar, con calma y medida, en una reforma fundamental y extensa, pues nunca se resolverá la cuestión social, si, en todas las esferas pertenecientes á la vida social, no se mejora profundamente la situación.

La cuestión social es, por su naturaleza, una cuestión de moral, tanto privada como pública; y por cuanto lo es, es una cuestión de la vida común, de la vida jurídica, de la vida social y de la vida política. Y por cuanto es todo esto, tiene necesidad, para su reglamentación, de un concurso externo auxiliar y directivo, no sólo sobre tal ó cual punto inevitable, sino bajo todos sus aspectos. No hay dominio alguno del pensamiento y de la acción humana que no esté afectado por ella, y que no ejerza influencia más ó menos grande en su encabestramiento ó en su solución. De aquí que baste pronunciar las palabras *cuestión social*, para responder á esa extraña sabiduría que se imagina fácilmente ver reinar el mayor esplendor en el mundo, con tal que se separen tan completamente como sea posible la economía política, la política, el derecho y la instrucción, de la moral y de la religión. Creíase hacer comprender así las cuestiones de detalle de la vida humana á la más débil inteligencia, y resolverlas con tanta sencillez, que se viese surgir una nueva era. Sin duda que ha surgido esta nueva era; pero es una era en la cual, de tal modo se embrollan las cosas más sencillas, que el mundo mismo se siente horrorizado. De aquí que la frase que hasta ahora se oía con repugnancia, á saber, que únicamente uniendo las cuestiones económicas y sociales con las cuestiones morales y religiosas podía darse una solución ventajosa á la cuestión, encuentra ahora gracia ante los hombres.

3. Intervención del Estado contra la economía del dinero y la libertad de la usura para reglamentar el crédito.—Basados en esta verdad, decimos sin temor que la cuestión social, en lo referente á las medidas externas jurídicas, estaría ya resuelta en gran parte, si el Estado atacase seriamente el mal principal de donde han salido la mayoría de las más graves situaciones sociales públicas: la economía del dinero y la libertad de usura modernas.

Creemos que esta empresa es la más importante de todas, ya que ninguna otra entraña tanta trascendencia. Nadie negará que los tremendos sacrificios que se imponen á los pueblos, gracias al moderno sentido de humanidad y civilización, por causa de la interminable preparación para la guerra; nadie negará que estos y otros males hacen estéril el éxito de todo ensayo de reforma. Sin embargo, todo el mundo sabe que semejantes cargas son impuestas á la sociedad únicamente por modo externo, en tanto que el usurero chupa de las venas sociales las últimas fuerzas económicas, y aun el pudor. El militarismo es una *boa constrictor*, cuya cabeza se podría cortar de un solo golpe bien dado; pero el espíritu de usura, que está encarnado en la bolsa, es un vampiro invisible difícil de coger. Para extirparlo, hay que ordenar contra él todas las fuerzas de la sociedad; de lo contrario, sucumbirá ésta de anemia á sus terribles mordiscos.

Consideramos superfluo pronunciar una palabra más sobre la certeza de este principio y sobre la legitimidad de la exigencia que formulamos. Hay algo de verdad en la afirmación de los socialistas de que allí donde la oposición entre el capital y el trabajo existe en la medida en que reina actualmente, no hay que esperar salvación alguna, [1] y que todo impulsa á la solución de esta contradicción. [2] Hacen ciertamente mal en buscar la causa de las desdichas en la oposición entre el capital y el trabajo, ó en el

(1) Schippel, *Das moderne Elend*, 250.
(2) Kautsky, *Karl Marx ökonomische Lehren*, 256.

modo de producción capitalista. Pero el Estado moderno, al dar libre curso á la usura, es la causa de esta confusión inaudita. Desde entonces, se ha llegado al extremo de que, aun para los espíritus fríos que examinan las cosas con absoluto desinterés, es en extremo difícil discernir dónde se encuentra un empleo legítimo de capitales, y dónde comienza la usura.

El que supiese distinguir esto en las innumerables operaciones de bolsa y en las sociedades de especulación fundadas para hacerlas funcionar, casi tendría la omnisciencia divina. Sin duda que éste también es el motivo por el cual la Iglesia tan difícilmente se determina á resolver la cuestión. No quiere perjudicar á nadie, mientras que uno tenga en su favor una sombra de derecho, y no se atreve á fallar, porque casi siempre se mezcla en estas cuestiones la injusticia. Los doctrinarios las consideran como juego de niños, especialmente los doctrinarios de esa especie tan rara como Carlos Marx, los cuales lo resuelven todo con la fórmula contenida en las célebres palabras del «carácter fetiche de la mercancía y de su secreto», [1] palabras en las cuales Kautsky encuentra resuelta la cuestión social, con tanta certeza, que no conoce libro de economía que pueda desafiar en belleza de estilo clásico la obra de Marx. [2] Otras personas, que en manera alguna quisieran atacar la verdad y la justicia, se encuentran aquí en situación más difícil.

Sin embargo, cuanto más dificultosas son las relaciones producidas por la libertad de la usura, más necesario es dominar estas cuestiones y reglamentarlas por medio de una legislación seria. La empresa de organizar el mercado de dinero, según las leyes de la justicia, y el crédito quebrantado, para el mayor bien de la sociedad entera, es una necesidad cada vez más apremiante para el Estado. Creemos que, con esto, aportaría un esfuerzo tanto más considerable para solución de la cuestión social, cuanto

(1) Marx, *Das Kapital* (4), I, 37.
(2) Kautsky, *loc. cit.*, p. V.

que más fácilmente podría dispensarse el cuidado de asuntos que también pueden resolver otros. Pero si se niega á cumplir esta obligación, no podremos dejar de censurarlo por no haber hecho lo que dependía de él, para poner orden en esta confusión, de la cual es el principal culpable, ya que no hay duda alguna de que la abolición de la economía de usura actual es la primera condición del restablecimiento de las justas relaciones entre el capital y el trabajo, y que las tentativas para resolver la cuestión del trabajo desde el solo punto de vista del derecho privado, jamás podrán tener éxito completo.

4. Legislación social y limitación del Estado en interés de la cuestión social.—Pero esto no quiere decir que el Estado no tenga otras empresas que realizar para hacer desaparecer la confusión que reina en la sociedad. Por lo contrario, son tan múltiples, que ni siquiera podemos pensar en enumerar las principales. Sin duda que unas sólo le incumben por modo transitorio, en el sentido de que las clases, pequeñas ó grandes, que quieran mejorar su situación, no pueden trabajar en ella bajo la presión de la situación general. Pero otras le incumben como propias de sus obligaciones esenciales, de tal suerte, que obraría en absoluto contra su propio destino y prosperidad, si no quisiese ocuparse en ellas seriamente. Otras empresas provienen del hecho de que, á causa de las extensas relaciones entre los pueblos, muchos asuntos jurídicos y económicos han tomado, en mayor ó menor grado, el carácter internacional. En este caso, sólo puede obtenerse una solución favorable por la acción común de los Estados. Aplícase particularmente esto á la limitación ó á la expansión de la importación y de la exportación, esto es, al comercio, á la protección á los oficios y á la agricultura local; cuestiones todas que el Estado debe reglamentar, á fin de que el mercantilismo, este enemigo nato del obrero y de la prosperidad pública, no las trate únicamente de conformidad con sus ideas.

El primer deber del Estado consiste, pues, en conceder á los miembros de la sociedad, y á las obligaciones que contratan entre sí, considerable libertad de acción, gran latitud para moverse, administrarse y regirse ellos mismos en esferas más circunscritas, y no intervenir en asuntos de derecho privado más que cuando lo exija su derecho de vigilancia.

Por lo contrario, en virtud de su poder soberano, debe el Estado dirigir en todas las cosas que conciernen al conjunto, que tienen influencia en el bien de la totalidad, y que miran más ó menos directamente al derecho público.

Para no ser injustos, preciso es reconocer que muchas cosas han sido ordenadas en la legislación social, en cuanto esto era posible por el momento; pero todo esto no es todavía más que un remiendo, esto es, como con frecuencia lo dice el Evangelio, un trozo nuevo cosido á un vestido viejo. Gracias al peligro que entraña el ruidoso descontento de los obreros, continúa siempre creyendo el mundo que la sociedad no se compone más que de ellos, y que la cuestión social sólo consiste en habilitar los medios de ayudarles. Ahora bien, en realidad, no constituyen más que una mínima parte del todo, á la cual no puede ayudarse, si no se renueva la sociedad en todos sus miembros. Pero entretanto, abandonamos cada vez más á las consecuencias de la disolución general las otras clases, sobre las cuales descansa aún más el bien de la totalidad, las clases agrícolas, la clase artesana, en una palabra, las llamadas gentes de humilde condición, á las cuales dejamos que se fraccionen, hasta que caigan en el torbellino, y contribuyan á destruir los puentes y los diques en la desorganización general.

En resumen, todos los esfuerzos para procurar una situación más favorable en ciertas clases y ciertas esferas, ó también, en la sociedad en general, serán inútiles mientras el Estado no ponga manos á la obra. Esos gastos gigantescos para fines que no hacen más que consumir sin producir nada; esas cargas intolerables que pesan sobre todos

los que producen, trabajan y poseen, no permiten una reforma á fondo, una solución verdadera de la cuestión social. Si no se pone remedio á esto, y un remedio internacional, por una acción de conjunto de todos los Estados, aunque sea á precio de sacrificios políticos muy sensibles, difícil es pensar en un porvenir mejor. De aquí que no podamos disimular que la perspectiva de una solución pacífica de la cuestión social no sea precisamente de color de rosa, y que es necesario cierto olvido de la realidad, si queremos continuar con confianza la discusión de nuestra materia.

5. Bases inquebrantables de la organización de la sociedad.—Todos los esfuerzos concernientes á la solución legal de la cuestión social deben proponerse como fin mantener ó restablecer el orden natural y divino del mundo; por consiguiente, en primer lugar, la seguridad de los derechos humanos ó de la libertad personal; después, la salvaguarda de los derechos de la propiedad, del capital y del trabajo, y, finalmente, la consolidación de todas las organizaciones sociales que resultan de la separación y de la unión de la propiedad y del trabajo.

Nos detendremos especialmente en este último punto, á causa de su importancia.

Es evidentemente muy interesante para el desarrollo de las relaciones sociales el saber si la propiedad y el trabajo deben permanecer unidos en una sola y misma mano, ó si los trabajadores y los propietarios, separados unos de otros, deben, no obstante, estar ligados entre sí. En una situación social, en que el propietario territorial cultiva por sí mismo su pequeña propiedad, como un colono el bosque virgen, y en otra situación, en que un gran propietario hace cultivar sus inmensas propiedades por sus esclavos, los cuales le pertenecen por modo tan absoluto como sus árboles, sus campos y sus animales, evidentemente no puede existir sociedad alguna en el sentido propio de la palabra. Tampoco puede existir esta sociedad allí donde está dispuesta según el ideal del colectivismo, es

decir, en el caso en que sea ella el único gran señor y propietario de la totalidad, y á la cual pertenezcan todos los individuos como esclavos, con sus medios de trabajo, su tiempo de trabajo, su fuerza de trabajo. Allí donde el trabajo y la propiedad territorial, ó el provecho que produce, ó también lo que reemplaza uno y otra; allí donde, en una palabra, el capital y el trabajo están separados, de suerte tal, que los que poseen están en estado de cultivar sus bienes ó de hacerlos útiles, sólo en parte, ó privados en absoluto de hacerlo, en tanto que, por otro lado, los que son capaces de trabajar carecen del capital necesario para procurar instrumentos á su fuerza de trabajo, y, por ello, no pueden producir, allí deben surgir relaciones sociales. El capital está obligado á buscar la fuerza de trabajo que no posee; el trabajo tiene necesidad del auxilio del capital. Cuanto más esta necesidad mutua,—que no existe únicamente desde el punto de vista del trabajo, sino también por parte de la propiedad—impulse á los hombres á arrojarse los unos en brazos de los otros, mayor número de asociaciones habrá entre ellos, y más se multiplicarán las relaciones sociales. [1]

Tampoco puede negarse que, tomados los hombres como son en realidad, la desigualdad entre ellos y la separación de la propiedad particular y del trabajo, son sin duda alguna el punto de partida de relaciones sociales y de la formación de la sociedad.

Sin embargo, esta separación no debe ser excesiva, porque, de lo contrario, no podría existir sociedad alguna. En la situación actual, en que todo capital separado de su base actual está en manos de algunos individuos, ó mejor dicho, se cierne en el aire móvil é incierto, y en que millares de personas, que viven al día, deben esperar la muerte, si están algunos días sin trabajar, las relaciones entre el trabajo y el capital no son relaciones sociales. En este ca-

(1) Cf. I Cor., XII, 22 y sig. Gregor. Mag., *in Ezech.*, 1, 10, 34; *Moral.*, 28, 22, 24. Ambros., *in ps.* 118, s. 8 (V. 63, Roma, 1603, II, 947 d.) Thomas, 1, 2, q. 105, a. 2 ad 3.

so, el capital es dueño absoluto y sin límites, y el trabajo está subordinado en absoluto, sin condiciones, sin límites, á merced del capital. Esto ya no es sociedad; es más que la servidumbre, es la esclavitud completa.

No sólo es un bello ideal, sino también una exigencia necesaria para la salvación de la sociedad, reclamar una organización intermedia; de un lado, una riqueza formada de diferentes maneras, pero jamás excesiva, una riqueza que se apoye en su base natural y que participe de su estabilidad y de su seguridad, una riqueza que no dé vueltas en el aire como las burbujas de jabón; y, de otro lado, una clase obrera no constreñida al simple salario obtenido como gracia del poseedor, sino una clase obrera garantida con una posesión modesta. En este caso, no tendrá necesidad el trabajo de someterse á la primera oferta que le haga el propietario, aunque no sea muy injusta, sino que podrá alzarse frente á él como independiente y capaz de hacer un contrato. Sólo de este modo, se forma realmente una sociedad.

Complácense en afirmar de esta concepción de la sociedad y de la formación de la sociedad, que conviene únicamente á civilizaciones groseras, es decir, á sociedades que se apoyan únicamente en la agricultura y en un comercio de cambio, como los aldeanos y los ilotas adheridos á la gleba. Ahora bien, un desarrollo grandioso del capital, tal como nos lo ofrecen los tiempos modernos, no se somete al cuadro de estas limitadas teorías. Aceptamos la primera parte de este reproche; no parece mal intencionada. Pero si se enuncia seriamente la segunda, no tenemos necesidad de justificar nuestra opinión. No se le podría tributar mayor elogio que éste: Según ella, debe cesar la economía actual de explotación y de usura.

Y, en realidad, es la mejor, y aun la única vía, para establecer una vida de capital, de adquisición y de relación moderada y sana, y para edificar la sociedad sobre base segura, conforme con la naturaleza y con la historia. De aquí que no pensemos en manera alguna justificarnos so-

bre esta materia. Por lo contrario, podemos gloriarnos, con sentimientos de legítima satisfacción, de que, allí donde reina el espíritu del Cristianismo y de la Iglesia, la posesión territorial y el trabajo que se relacionan directamente con él, son considerados como el punto de partida de las relaciones sociales y como base del orden social. [1]

Por eso decimos que, actualmente, lo mismo por lo que respecta al interés moral, que al social y político, todo depende de la resurrección de este antiguo modo de ver de la naturaleza sana, de la historia y del Cristianismo.

6. Conservación de la clase agrícola y de la nobleza.—Ante todo, y en interés social, puédese ya desear para la sociedad cierto grado de movimiento y de animación, á fin de que no se transforme en un pantano como un estanque cerrado. Sin embargo, preciso es evitar los excesos. Las proporciones de la renovación y del cambio serían demasiado considerables, si se obrase de tal suerte en este estanque, que todos los peces se comiesen unos á otros, ó si se hiciese circular por él una corriente tan rápida, que ningún pescado pudiese vivir allí.

Ahora bien, tal es el estado de la sociedad, desde que se ha suprimido la antigua concepción de la misma. Verdad es que el movimiento y la renovación no deben ser jamás demasiado grandes, pero á condición de que la fuerza de perseverancia, que constituye su base fundamental, sea mayor aún. En el momento en que el desarrollo y el progreso superen la resistencia de la reserva y de la estabilidad, queda roto el equilibrio, empieza el agotamiento y se hace inevitable la caída difinitiva. Es éste uno de los primeros principios con que debe contar toda reforma.

Por esta razón, la más elemental prudencia económica y social hubiera debido inspirar el refuerzo de los antiguos elementos de estabilidad, en el mismo grado que han ganado en influencia los elementos modernos del llamado

(1) August., *Genes. ad lit.*, 8, 8, 15; 9, 18. Ambros., *Off.*, 3, 6, 40.—Thomas, *Reg. princ.*, 2, 3. Contzen, *Polit.*, 8, 11. Cf. Aristot., *Oeconom.*, 1, 2, 2, 3; *Polit.*, 6, 2 (4), 2. Thomas, *Polit.*, 6, l. 4 c.

progreso. Pero, en vez de esto, se ha favorecido excesivamente á dichos elementos; cada vez que se ha querido agrandar el edificio, se ha arrancado un trozo de la base. Pero cuanto más se ha practicado, durante mucho tiempo é inconsideradamente, este incomprensible procedimiento, más apremiante es la obligación de volver toda la atención hacia la base.

La verdadera base del orden social, y el elemento conservador propiamente dicho, es la clase constituída por la propiedad territorial, segura, estable, y por el trabajo que á ella va unido. [1] Una nobleza y una clase agrícola fuertemente unidas; he aquí las columnas de la sociedad. La inteligencia, el sentimiento, y aun podríamos decir, el instinto de todo lo que concierne á la sociedad, de tal modo son naturales y propios á estas dos clases, que consideran siempre las cuestiones políticas desde el punto de vista social. Por lo contrario, sólo los que no están solidamente establecidos en su propio terreno, y los que no se encuentran en él como en su propia casa, abordan una cuestión puramente social como una cuestión política.

Una propiedad territorial segura es además un punto de apoyo sólido para el trabajo libre. El trabajo no puede rebajarse hasta convertirse en esclavo del capital, mientras se apoye en terreno propio. Se habrá dado buena cuenta del dominio del capital el día en que los obreros no sean ya simples obreros á jornal ó á destajo, dependientes del capricho del capital, sino que les sea permitido poder tratar como hombres libres, en vez de estar á cada momento á merced de ofertas irrisorias. Esto debería indicar ya á los socialistas el mal camino que emprenden con sus propósitos de entregarse al Estado futuro, al capital gigante, al Estado del porvenir, sin conservar bases personales sólidas.

En tercer lugar, la seguridad de la propiedad territorial es la condición primera, indispensable, para que las clases sociales estén bien organizadas. Sin ello, como lo

(1) Cf. el memorial, muy digno de estudio, que 4.000 emigrados dirigieron á Luís XVI en Diciembre de 1791 (Weiss, *Weltgeschichte*, VII, 553 y s.).

hemos repetido ya hasta la saciedad, no es posible la próspera constitución del edificio social. Los más antiguos legisladores y escritores [1] consideraban ya como cuestión fundamental de la vida civil el justo reparto de la propiedad territorial y la conservación de las diferentes clases de propietarios territoriales en una situación segura y en una estabilidad independiente, y distribuían los derechos políticos de conformidad con ellas. Consideraban tan peligrosa la acumulación excesiva, como el desmembramiento completo. Cuando se empezó á desechar este principio, ó por lo menos, á no concederle importancia, las ciudades griegas y el Estado romano declinaron rápidamente. Lo mismo ocurrió en la Edad Media, donde se aplicaba el derecho sajón, y, sin duda también, en los tiempos más remotos en la Alemania del S. O., á excepción de los círculos de Franconia, [2] aunque no podamos mostrar decisiones de esta jurisprudencia hasta la época en que la disolución de la antigua organización hizo necesarias prescripciones expresas. [3]

El sostenimiento, ó mejor, la renovación de esta institución, que se remonta á los primeros tiempos del pueblo alemán, con el derecho de herencia y la indivisibilidad de la propiedad principal, territorial, [4] no de una propiedad llena de cargas, sino, como lo dice el antiguo derecho, de una propiedad verdadera, libre, es pues absolutamente necesaria, si se quiere conservar ó restablecer la médula de la sociedad. [5] Una agricultura intacta, no gravada, es el único antemural contra el monopolio malsano de la propiedad territorial, y sobre todo, contra la nacionalización social del suelo. La interdicción, la indivi-

(1) Aristot., *Polit.*, 2, 2 (5), 1 y sig.
(2) Gengler, *Deutsches Privatrecht* (4), 685. Schröder, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 743. Roscher, *Volkswirthschaft* (2), II, 314, 317, 328, 330. Schönberg, *Handb. der polit. Oekon.* (3), II, 190 y sig. Rentsch, *Handwörterb. der Volkswirthschaftslehre*, 415.
(3) Cf. Beseler, *System des deutschen Privatrechts*, III, 114.
(4) Gerber, *Deutsches Privatrechts*, (16), 131 y sig.
(5) Pertz, *Leben des Freih. van Stein*, V, 464. Cf. Aristot., *Polit.*, 6, 2 (4), 1 y sig.

sibilidad, los límites puestos á la posibilidad de la alienación y reglamentación sólida de la sucesión en los bienes de los aldeanos, son también un dique contra la especulación y el monopolio de bienes, que no arruinan menos á la sociedad que los escándalos bursátiles, desmenbrando toda posesión sólida, y haciendo de hombres sin reflexión los dueños de todos los negocios y de todos los mercados, y aun de los medios de existencias más comunes.

Por otra parte, debe haber una gran propiedad territorial sólidamente cerrada, pero no excesiva, para que el suelo no quede demasiado fraccionado, y para que, de este modo, no sea de nuevo puesta en peligro la situación de los pequeños propietarios. Con la gran posesión y la sucesión bien comprendidas, la nobleza es un dique importante contra todas las tentativas de disolución de la sociedad. De aquí que no cause asombro, antes al contrario, es un testimonio en su favor, que siempre las primeras y más grandes tempestades se hayan desencadenado contra ella.

La nobleza, como centro, y la clase agrícola agrupada en torno de ella, son y serán siempre, sin la menor duda, antemural y base del edificio de la sociedad. Vemos en la nobleza el muro de la solidez de la familia, porque ordinariamente se somete á la posesión á causa de la familia. Á su vez, la clase agrícola es modelo de sacrificio personal para conservar la tradición y el bien común, por cuanto subordina la situación de fortuna y el matrimonio, la libertad ó la servidumbre, á la conservación de los bienes que le han transmitido sus antepasados. Si el campesino soporta las cargas comunes, la nobleza restablece el nivel cuando se presentan grandes y extraordinarias necesidades sociales. Si el aldeano realiza el trabajo de que vive la sociedad, ésta le proporciona los medios con los cuales hace el trabajo, y le impide caer en las garras de la usura ó de la explotación. Bajo este concepto, una nobleza rica en bienes es tanto más necesaria cuanto que menos el antiguo señor natural é irreemplazable del aldeano, la Iglesia, puede ayudarle contra la explotación del capital. Pero ambas juntas, nobleza y clase agrícola, constituyen el sólido lazo que une al Estado con la sociedad, y que, no obstante, los mantiene á distancia, como dominios separados. Son, en una palabra, las columnas fundamentales del orden social, como el suelo es la base de todo edificio, y lo son porque están estrechamente ligadas á la propiedad territorial.

7. Más segura situación para las diferentes profesiones.—Al razonar así, no rebajamos las otras clases, sino que las reconocemos como útiles y necesarias á la sociedad; pero no negamos que, en el estado á que han llegado las cosas, separadas de toda base sólida y separadas entre sí, flotan en la superficie como miriadas de pequeñas islas en el Océano, y ofrecen grandes obstáculos, si no peligro serio, á la nave social.

El trabajo sin base propia es una situación sumamente incierta, que jamás hace alegre la vida. Pero la simple propiedad mueble tampoco ofrece nunca un punto de apoyo sólido. Pueden revolcarse en ella como Calígula en su lecho, pero no es posible mantenerse en ella, y menos todavía edificar con ella un gran edificio social.

Antiguamente, la clase obrera se apoyaba también en la pequeña propiedad; pero esta propiedad era sólida. Primeramente era preciso que uno fuese vecino del municipio, y luego debía poseer casa y herramientas. Sólo así podía emprender una obra. Por lo general, los ciudadanos tenían también, en las grandes ciudades, su propiedad territorial; y, cuando, aun al principio, alguien necesitaba un capital extraño, bastábale ofrecer caución con su propiedad personal. Si no le pertenecían sus herramientas, no tenía derecho á continuar la empresa en su nombre. En una palabra, tampoco el oficio era un derecho que alguien pudiese ejercer simplemente con su propia persona y á costa y riesgo de la sociedad. Era, como se le apellidaba, un derecho real que descansaba en la posesión, y que se transmitía por herencia ó por adquisición. De este modo,

el artesano y la sociedad estaban seguros.[1] En aquel tiempo, se podía muy bien decir: «Un oficio es un condado»,[2] y «El oficio es un tesoro; solamente que para encontrarlo es preciso remover el suelo».[3] Hoy, todos creen, al levantarse ó al pasearse con sus trajes de fiesta, que basta coger la dicha y metérsela en el bolsillo, á la manera como se llenan de polvo los zapatos á la vuelta de un paseo. Nadie quiere creer que, ante todo, es preciso tener casa propia, donde sin temor pueda arremangarse de brazos para pescar su dicha. Antes, no había más que coger el tesoro, pero era preciso cavar y remover para llegar hasta él. Toda la diferencia consiste en que, ahora, cree uno con demasiada facilidad hacer brotar el oro de la tierra, sin herramientas ni medios auxiliares, con algunas palabras de progreso, y con el único poder del capital, como con una varilla mágica, en tanto que, en los pasados tiempos, nadie pensaba en ponerse á cavar, si no estaba formado para la obra y suficientemente equipado. Los hombres de aquella época se mofaban del qué dirán; si no encontraban mucho oro, la cualidad reemplazaba por lo menos á la cantidad.

8. Más segura situación para los valores, el crédito y la posesión.—Es ésta una nueva razón que milita en favor de la antigua concepción, tan á menudo desconocida. Con las instituciones actuales, ¿quién puede garantizarnos de que esas sumas colosales que se negocian hoy en la bolsa, sumas á las cuales, aunque no existan, están unidos, como los nidos de golondrinas á los techos, toda la propiedad territorial, todas las relaciones y millones de existencias, quién, repetimos, puede garantizarnos de que esas sumas de cifras no se disiparán como el humo, sin dejar rastro, con los matices que componen toda su realidad? Sin duda que no contamos más que por millares de millones; pero ¿quién

(1) Rossbach, *Geschichte der polit. Oekonomie* (Vom Geist der Geschichte), I, 167.
(2) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 502 (9, 116). Cf. Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 354, n.º 683.
(3) Graf und Dietherr, *loc. cit.*, 503 (9, 120).

podría decirnos cuántos hay entre ellos que se apoyan únicamente en la simple fantasía? Jamás han existido esos millones, hace ya mucho tiempo que han desaparecido esos millones, millares de millones figuran como gastos en nuestros presupuestos, mucho tiempo antes de que se hayan tocado, y aun mucho antes de que se hayan producido;—á esto se llama crédito—pero de ellos sólo existe en realidad una mínima parte. Vivimos de números que no existen más que en nuestra ciega confianza, y de números todavía mayores, con los cuales contamos únicamente persuadidos de que nuestros descendientes sabrán encontrarlos en lugar nuestro. ¡He aquí la famosa economía del crédito![1]

Otra cosa ocurría antiguamente, antes de que se abrieran las cataratas del infierno en aquella funesta noche del 4 de Agosto de 1789, é invadiesen la superficie de la tierra esas ondas que han sumergido casi por completo la sociedad natural, histórica y cristiana. Las sumas sobre las cuales reposaban antiguamente las relaciones sociales, eran menores que las que nos imaginamos hoy; pero, con

(1) Semejante estado antinatural es sólo posible, y sólo puede perpetuarse, por la más cruel lesión de la justicia (véase más arriba, XXIII, 5). Basta fijarse en lo que ocurre, por ejemplo, en un empréstito. Gracias al descubrimiento del «curso de emisión», se figura que se pagan 100, pero en realidad sólo 80, 70, 60, y aun se pagan con valores aparentes de emisiones anteriores (XXIV, 28). Así, pues, una parte no se paga, y la otra sólo ficticiamente, ó mejor, como se complacen en decir, en valores de crédito. De 30.000.000.000 millones de la renta de Estado francesa, solamente se han pagado unos 19.000.000.000; 11.000.000.000 nunca fueron restituídos, sino que perpetuamente serán pagados sus intereses á los bolsistas, como si existiesen efectivamente. Con los 11.000.000.000, que nunca existieron, cuenta el mundo de la bolsa y cubre nuevos empréstitos, aumentando las deudas perpetuas y los intereses. Así pasan las cosas en todos los países, y así también ocurre con los empréstitos. Así se explica cómo, en un momento dado, pueden desaparecer millares de millones, pues nunca existieron. En la ruina del banco de Australia (Mayo de 1894), perdiéronse 90 millones de libras, 2250 millones de francos. En los primeros 6 meses de 1893, se contaron en los Estados Unidos 284 suspensiones de pago, con pérdida de 113 millones de dollars (*Ilustr.*, de 1893, 2627, 520). En un solo día, el 19 de Enero de 1882, se convirtieron en humo, en las bolsas francesas, varios miles de millones (Schönberg, *Polit. Oekon.*, II, 881). Según los relatos de los periódicos, las pérdidas en la quiebra de Panamá, sólo para los poseedores franceses, se elevaron á 2800 millones de francos. Cf. *Handw. der Staatsw.*, (2) V, 427 y sig.

todo, eran mucho mayores de lo que estamos dispuestos á confesar hoy. Tampoco conocían nuestros antepasados el arte de vivir con nada, ni habían inventado el arte de hacer negocios y comerciar sin capital. Por otra parte, como no conocían el mérito de inventar valores artificiales ni hacerlos circular en lugar de valores reales, érales preciso crear medios de adquisición suficientes y fructuosos, en proporción mayor de lo que creemos necesitar nosotros con la multiplicidad de medios de compensación equívoca que poseemos. Y los crearon; y la naturaleza de las cosas hizo que no fuesen valores imaginarios, sino valores verdaderos, que no existían como nuestros valores en papel, sólo para un momento dado, ó aun para los futuros períodos graciares, sino valores que formaban la base durable y uniforme de la posesión y de la adquisición en todos los tiempos. Dependía esto de la naturaleza del sistema que consideraba la propiedad territorial como el punto de partida de toda actividad de adquisición, como base fundamental de todos los valores reales, y como banca en la cual podía colocarse con la mayor seguridad todo lo que se había adquirido.

Ciertamente, es una extraña sabiduría económica la que juzga con desdén este sistema. ¿Qué sociedad es más próspera, la que cuenta con valores nominales considerables, ó la que negocia con pequeños valores reales; aquella con la cual, al cabo de una hora, la supuesta posesión de millares de millones puede variar en millares de millones, ó aquella que no posee más que millones, pero que está segura de que únicamente por causa de acontecimientos completamente extraordinarios puede perder estos millones?

El más entusiasta admirador de la libertad de establecimiento moverá receloso la cabeza, al ver el disimulo y la confusión que reinan en nuestras clases burguesas. Si examinamos los registros de negocios y de habitaciones, queda uno horrorizado de no encontrar, á los 25 años, casi ninguna casa, ni familia, ni negocios, ni aun nombres de los antiguos poseedores; tan rápido y completo

es en estas clases el cambio de la vida comercial. Pero no sólo los negocios, sino también los hombres mismos participan manifiestamente de la caducidad de nuestros valores.

Mas, si notamos la misma desaparición en todas las situaciones, aun en las que se refieren á la tierra y á la posesión territorial, no acabaremos de horrorizarnos de los peligros económicos que nos rodean. Sin duda que hay economistas que dicen con relación á estos desórdenes: «Poco importa que el suelo pertenezca á uno ó á otro; poco importa que tengamos agricultores propietarios ó colonos; la tierra siempre pertenecerá á alguien, siempre habrá quien la cultive». Pues bien, este razonamiento es falso. Los hombres que hablan así, muestran un desconocimiento tan grande de la historia y del estado de las cosas, que no pueden pretender que se les escuche. Ya Montesquieu hizo la observación de que el producto del suelo no se evalúa según la fertilidad, sino según la libertad de los que lo cultivan. [1] ¿Quién no sabe en lo que se convierte el suelo cuando toma el carácter de un bien mueble, cuando cambia de dueño á cada instante, y cuando no es cultivado por el dueño, sino por gentes que, no sólo no sacan provecho de él, sino que están seguras por adelantado de que ellos ó sus hijos no continuarán cultivándolo? [2] ¿No nos ofrece la historia suficientes ejemplos, y lo presente suficientes hechos, que nos muestran que, en semejantes circunstancias, muy pronto el suelo no producirá nada y tomará el carácter de tierra inculta, abandonada y sin dueño?

Ante semejante situación, la más funesta de todas desde el punto de vista económico, se levanta la sabiduría del antiguo cuanto desconocido sistema que hacía de la adhesión á la posesión fundamental de la sociedad y de la propiedad real, el punto de partida y el fin del trabajo.

Uníase á él el espíritu de perseverancia, ya perdido, y que tanto nos llama la atención en las épocas pasadas.

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, XVIII, 3.
(2) Klopp, *Die sozialen Lehren von Vogelsang*, 408 y sig.

Sin duda que obramos á veces como si no pudiésemos dar suficientes gracias á Dios por habernos libertado de él; pero, al proceder así, no hablamos seriamente, como Dios lo sabe y nosotros también. Porque ¿cómo podrían tener seriedad estas palabras? Si los bosques y los campos vuelan de mano en mano, como los sombreros de los transeuntes en una tempestad, ¿producirá el país tanto como cuando el campesino pone en su cultivo sus cinco sentidos, á fin de dejar á sus hijos una posesión segura? Y aun suponiendo que la movilización del suelo no entrañe consecuencias perjudiciales, ¿puede la sociedad mirar con indiferencia que se consideren los bienes, no ya como el hogar de la familia, sino como presa de vil codicia, y que los pueblos cristianos, en vez de tratar la tierra que Dios les ha dado como semillero de la religión y de la virtud, la conviertan en cebo que atraiga á los usureros judíos, de los cuales no hay medio de deshacernos después? Cuando una familia sabe que posee desde hace siglos una propiedad territorial ó un comercio cualquiera, ¡cuán profundamente debe reaccionar esto en sus costumbres y en su actividad! ¿Acaso puede ser indiferente para la sociedad que alguien compre hoy una propiedad para deshacerse de ella mañana, con algunas pesetas de beneficio, ó que, por causa de su familia, tenga alguien interés en conservarla y mejorarla? ¡Qué dicha para la sociedad, si todos los espíritus pensasen como aquel joven que, al emprender su comercio, empezó por escribir en el libro de familia: «Todos mis antepasados trabajaron para adquirir lo que poseo. ¿En qué medida? No lo sé; pero, por lo menos, no quiero destruir su obra». [1]

9. Salvación de la situación política mediante la armonía con el orden natural de la sociedad.—Una sabiduría política más profunda hubiera podido, pues, preservar al mundo de apresurarse á adoptar este sistema. Porque ¿quién tiene y puede tener verdadero interés en el bien del Estado, el extranjero que no echa raíces en el

(1) Ribbe, *Le livre de famille*, 180 y sig.

suelo nacional, ó aquellas clases sociales que, con todo su haber, se han arraigado en la tierra natal, como las encinas y los pinos de nuestros bosques? [1] La única censura que puede dirigirse á estas últimas, si de censura puede calificarse, consiste en que piensan siempre en los intereses sociales con preferencia á los suyos propios. No lo negamos, antes bien pedimos precisamente que se les tengan más miramientos en política, porque una política sana sólo puede existir á condición de que se preocupe mucho de las bases naturales del Estado. Ahora bien, éstas están formadas por esas clases y esos intereses que forman un todo con el suelo natal.

Bajo este concepto, el antiguo espíritu alemán era verdaderamente natural. La participación en la propiedad territorial, bajo cualquier forma, fué por mucho tiempo para nuestros antepasados la primera de todas las condiciones, cuando alguno de ellos quería desempeñar algún papel público. Más tarde, conquistóse también el trabajo un puesto en la política; mas pereció, con la flor de la política de las ciudades, casi tan pronto como se procuró alejar del gobierno á los que estaban ligados á la cosa pública por medio de la propiedad, ó del trabajo, que en ella se apoya. Las cosas han ido tan lejos, que no tardó la política en convertirse en internacional, en cosmopolitismo sin patria, y que el mejor político fué aquel que, semejante á Neptuno, podía enfurecer con su largo tridente los profundos mares, arruinar los continentes más sólidos y arrojar el arpón en las brumas hiperbóreas. Natural es que los políticos de esta escuela jamás se preocupen de lo que produce y soporta el suelo natal. Ni siquiera comprenden lo que significa el principio: «Donde encuentro el bien, allí está mi patria; canto las alabanzas de aquel cuyo pan como».

Preciso es que la política esté en muy mal estado para

(1) V. innumerables y magníficos ejemplos sacados de la historia francesa en Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution*, 112 y sig., 158 y sig.

que se llegue al extremo de considerar como mejores patriotas á los peores políticos. Pero fácil es comprender las causas que nos han conducido á esta situación. Si la política de Estado se considera tanto más admirable cuanto que más supere á la política social, y si la política social pierde el terreno sólido que la razón, la naturaleza y la historia le trazan, no es posible lo contrario. De aquí que mientras la única y verdadera base de toda vida política, la propiedad territorial, no recupere todo su honor,—y no será reintegrada por la ley en sus derechos naturales mientras nadie la ataque sin detrimento para el Estado y la sociedad,—la política externa será siempre el enemigo nato de la política del país natal, y la falta de patria la primera condición de la grandeza política.

Si, pues, toda política no debe consumirse únicamente en tentativas para debilitar á los otros Estados, y para desempeñar el primer papel en ese concierto poco bizarro, de las potencias, preciso es, desde luego, que la tierra y los muros estén en armonía, es decir, que toda edificación y toda actividad se ordenen según la base natural de una vida social sana.

Si se empieza á practicar esta política, muy pronto veremos dónde están los verdaderos puntales del Estado, y dónde sus más peligrosos amigos. Entonces se mostrará en toda su desnudez el horrible prejuicio de que puede haber una política sana y sólida fuera de las esferas del patriotismo tradicional antiguo. Ahora bien, éstas están formadas por esas clases que, según su situación social, representan la constancia de la tradición y de la fidelidad histórica, y son también el dique natural contra el despotismo bajo todas sus formas,—el despotismo del poder, el de las reformas, el de la opinión pública—y el más sólido antemural contra esa concentración malsana de la fortuna, de la población, de la administración y del poder público, concentración que, desde el punto de vista social y político, debe colocarse en el número de los mayores peligros que puede correr la salvación humana.

10. Protección económica y moral á las clases humildes. La cuestión del salario.—De tal manera deben transformarse las cosas, que el centro de gravedad de toda nuestra vida pública pase de los gabinetes á la naturaleza y de los despachos de los cambistas y de las oficinas administrativas á las esferas en que se encuentran las verdaderas relaciones de la vida. Preciso es que la gente del campo viva á sus anchas; sin esto, jamás viviremos cómoda y naturalmente, ni en nuestro país, ni en ningún otro de la tierra.

Mas no decimos esto únicamente por lo que respecta á la situación social propiamente dicha, de que hasta ahora hemos hablado, sino muy particularmente en lo relativo á la moral pública. Pueden discutirse las ventajas y los inconvenientes de la propiedad territorial, desde el punto de vista de la economía política; pero, desde el punto de vista moral, esperamos que nadie dude del sistema que hay que preferir. [1]

No hay que hacer largas investigaciones para saber en qué época vivía á sus anchas el pueblo de Israel, si fué después de recorrer tierras y mares, de engullirse las casas de las viudas y de no jurar más que por el oro, [2] ó si fué en aquel tiempo en que no veía otro ideal más bello para cada uno que sentarse á la sombra de su parra y de su higuera, y de invitar á sentarse á su vecino. [3]

En la historia de la moral de nuestros pueblos, no se ha mejorado la situación desde que se ha arrancado del suelo, clases, familias é individuos, y desde que son perseguidos, á través del mundo, por ese eterno judío errante sin patria y sin objeto. Desde entonces, ha desaparecido el amor al trabajo activo, ese amor que, cuando se siente en su terreno propio, transforma la arena en oro y la roca en

(1) Véase un hermoso capítulo sobre este punto en Stuart Mill, *Principles of political economy*, 2, 7 (Londres, 1869, 171-182). Véase también Carey, *Lehrbuch der Volkswirtschaft* (2), 38, 3, p. 525 y sig.
(2) Matth., XXIII, 15, 16.—Luc., XX, 47.
(3) III Reg., IV, 25.—IV Reg., XVIII, 31.—Ezech., XXXIV, 25.—Mich., IV, 4.—Zach., III, 10.—Mach., XIV, 8, 12.

terreno fértil. La templanza, la economía, la previsión y el dominio de sí mismo, virtudes que se ofrecen naturalmente desde que cada uno se establece en su propiedad, han desaparecido. Ya no se comprende el modo como la satisfacción, la independencia, la moral del individuo influyen poderosamente en la moral pública, y, por el mismo hecho, en la salud pública.

Desde Ricardo, pregúntanse todos si los estrictos medios de subsistencia concedidos al obrero, y sobre los cuales se ordena su salario, comprenden necesariamente también, además del alimento y el vestido, la multiplicación *de la clase obrera*. Es ésta una cuestión tan grosera y tan indigna del hombre, que no encontramos expresiones adecuadas para expresar el hastío que nos inspira. Es una cuestión que, ya en la forma en que se formula, muestra que únicamente se considera al hombre como instrumento de fines económicos; una cuestión que no sería posible, si se considerase el trabajo desde el punto de vista social, y al trabajador desde el punto de vista humano.

En los últimos tiempos, se ha debatido esta cuestión, particularmente en Francia y Bélgica, por modo muy ardiente. (1) Allí se discute si el obrero tiene derecho á lo que se llama salario de familia, ó sólo al que corresponde á su propia persona. No podemos resolver esta cuestión en detalle. Nos basta haber sentado sobre esto principios generales, los cuales, ciertamente, no son difíciles de encontrar.

Admitimos que muchos filántropos exageran, si exigen legalmente para el obrero un salario que debe aumentar á medida que su familia aumente. En esta exigencia hay dos injusticias. En primer lugar, parece que esta teoría procede de la opinión de que se puede cambiar á capricho el salario del obrero. Pero, en realidad, no se puede fijar el salario según lo que uno quiere dar, ó según las necesidades del obrero, sino de conformidad con lo que éste produce. Además, esta opinión puede perjudicar á

(1) Antoine, *Économie sociale*, (2), 605 y sig.

otras clases obreras. He aquí el absurdo que resulta, si consideramos únicamente la cuestión social como cuestión obrera. ¿Por qué en este punto el obrero debe ser mejor tratado que el labrador? ¿Acaso saca el labrador más producto del suelo cuando le nace un hijo? Así se comprende, finalmente, cuán monstruosa es la idea de un salario del Estado, hasta para el campesino. Por consiguiente, de esto no tenemos necesidad de hablar.

La cuestión se resuelve según los dos principios que antes (1) hemos sentado acerca de la determinación del salario.

No se puede elevar caprichosamente el salario á cualquier altura. El hombre depende de la naturaleza y de las leyes de la transacción. De aquí que el valor de lo que produce el obrero sea el punto de partida cuando se trata de fijar el salario para el trabajo.

Por otra parte, no se debe hacer depender por completo al hombre de la mercancía y de la ley de la oferta y la demanda. De aquí que la sociedad tenga el derecho, y aun el deber, de fijar cierto límite, del cual nunca debe bajar el salario. (2)

Y aquí creemos que no está justificada en manera alguna la exigencia de que el salario alcance una altura que permita al obrero la perspectiva de fundar una familia. Decimos la perspectiva. Todo hombre, y lo mismo el obrero, tiene el derecho de fundar una familia. Pero este derecho es, como cualquier otro, sólo relativo; es únicamente una posibilidad, cuya realización depende de centenares de condiciones personales, reales y sociales. El obrero no tiene un derecho absoluto sobre esto, como tampoco lo tiene el campesino, ó cualquier otro miembro de otra clase social.

Verdad es que el liberalismo dice que el hombre trabaja y gana, no como miembro de la familia ó de la sociedad, sino como persona privada. Pero ésta es una de las frases más irritantes y que más han contribuído á desacreditar al

(1) Véase más arriba, XV, 9; XXIV, Apéndice, 38.
(2) Antoine, *Économie sociale*, (2), 626 y sig.

individualismo. No, el hombre no trabaja como persona aislada, ni tampoco posee como persona aislada. Si esta idea tomase incremento, produciría la ruina de la sociedad. Todo el que trabaja está obligado á contribuir al bienestar general, como todo el que posee. De aquí su derecho á que la sociedad le considere, por causa de su trabajo, como miembro útil; y el derecho de que el trabajo le procure un puesto en la sociedad, derecho que sólo puede realizarse según la medida de las colocaciones y medios existentes.

Y tanto más tiene este derecho, cuanto que, no sólo vive el obrero en familia para utilidad del individuo, sino también para el trabajo y la sociedad. No es bueno que, en el trabajo de la vida, esté el hombre solo. [1] Cuando Dios colocó al primer hombre en el Paraíso, para que lo trabajase, le dió un auxilio. [2] Las mejores épocas han obrado siempre de conformidad con esto. Su mayor preocupación consistía en procurar ante todo al obrero el terreno sólido y seguro que necesitaba para establecer en él su casa y su familia. Creían en las palabras de la Escritura de que «vale más vivir dos juntos que estar solo, porque sacan ventajas de su sociedad». [3] En efecto, la experiencia lo confirma. Millares de veces se ha visto á un joven ligero transformarse, convertirse en sobrio, económico, previsor, infatigable en el trabajo, tan pronto como ha fundado una familia, tan pronto como se ha librado de toda especie de incertidumbre, y tan pronto como se ha apoderado de él el sentimiento de la responsabilidad y de la comunidad. De ello obtiene ciertamente la sociedad grandísimas ventajas. Un obrero siempre suspendido en el aire, se considera como arrojado de la sociedad, cuando no enemigo de ella. El que posee un pequeño trozo de tierra y se cuida de una familia digna de este nombre, tiene tan desarrollado el espíritu de comunidad como el instinto de conservación. Hará todos los sacrificios para la

(1) Gen., II, 18.
(2) Gen., II, 18-20.
(3) Eccl., IV, 9 y sig.

conservación del conjunto como si se tratase de sí mismo. La pequeña y segura propiedad y la familia son causa de que los hombres se adhieran fuertemente á la gran sociedad. La exigencia que hemos reconocido como condición fundamental de las sanas situaciones sociales, á saber, que cada uno considere lo que le pertenece como feudo de la sociedad, y haga su trabajo en provecho del todo, por ninguna clase social es tan fácilmente comprendido ni practicado con tanta alegría, y como algo de complemento natural, como por la clase de pequeños propietarios.

11. Restablecimiento de la moral pública.—De aquí proviene también que, con este sistema, posea un poder tan formidable la moral pública. Apenas si sabemos ya lo que es, desde que el nuevo sistema del libre ejercicio, de la inconstancia, de la inseguridad, lo dirige todo. Ahora bien, es ella uno de los mayores beneficios, y una de las dotaciones necesarias, que puedan caer en suerte á la sociedad.

Puede corromperse en el mejor orden de cosas; pero se corrompe ciertamente, si se disuelve el orden de la situación pública.

Esto nos indica la diferencia entre los tiempos antiguos y los modernos. Ya no tenemos moral pública, ni carácter social. En esto consiste una de las mayores llagas de la época. Ésta misma y la sociedad son peores, más inmorales y más desprovistas de carácter, que los individuos. [1] La totalidad pesa con sus costumbres sobre la moral de sus miembros, y corrompe la mayoría de ellos. La mayor parte estarían contentos de poder vivir libres según su conciencia; pero sucumben al poder corruptor de la moral pública, porque el poder de hacerle frente, sin que se perjudique el carácter, sólo es propio de unos pocos favorecidos por Dios.

Bajo este concepto, nuestros abuelos vivían en situación mejor. No todos fueron santos en aquellos tiempos demasiado alabados á veces; pero los tiempos, como tales,

(1) V. más arriba, XI, 8, 4; XXV, 8; más abajo, XXVII, 4.

eran mejores que los nuestros, y mucho mejores. Consistía la causa en el severo poder que ejercían las costumbres sociales. [1] Muchos individuos vivían personalmente en una situación peor que sus descendientes actuales, á los cuales falta el vigor y la fuerza para entregarse á sus perversas ambiciones. Pero si se mostraban en público, eran excomulgados por la moral y las costumbres. Si procuraban pasar por lo que no eran, podían estar seguros de que serían expulsados de su corporación ó de su clase, con lo que quedaban privados de derechos, considerados como brujos y arrojados de la sociedad. Así lo exigía el carácter público de esta última. El que no quería perder sus honores y ventajas, debía respetarlo. Esto debía naturalmente reaccionar, por modo bienhechor, en el carácter personal.

Hoy ocurre precisamente lo contrario. Gentes que personalmente no son malas ni hostiles á la religión en una esfera más restringida, más circunscrita, despliegan, desde que se presentan en público, una falta de principios y una debilidad de carácter tal, que con frecuencia los oprime á ellos mismos. Evidentemente, ocurre esto porque no estamos protegidos por instituciones sólidas, por la tradición y la estimación pública, contra las influencias seductoras del mundo. Ahora bien, cuando el hombre sabe que es descubierto, se entrega de mejor grado. Nadie dudará de que no sea un gran mal esta situación.

No hay que buscar la última causa de ella en otra parte que en la destrucción del antiguo orden social. Al convertirlo todo en absolutamente libre y sin consistencia, el trabajo, la población y aun el suelo, se ha hecho desaparecer también toda tradición, toda disciplina y toda moral. Difícil es creer que haya alguien que abrigue dudas sobre la íntima dependencia de todas estas cosas, á menos de que tenga cierto interés secreto en no querer comprenderla, ó también en no querer confesarla. La vida con su moral se apoya en la situación externa del hombre. Según que ésta es segura, estimada y honrada, el mismo hombre

(1) Cf. Le Play, *La réforme sociale* (5), III, 6 y sig.

es todo otro. De aquí que dijeran los antiguos: «La moral de la condición constituye el honor». Ahora bien, la condición se apoya en la estabilidad, la estibilidad en la fijeza del lugar que uno ocupa, y la fijeza en la adhesión al suelo. Fijeza y carácter, posesión segura y espíritu conservador, adhesión al suelo y al país natal, persistencia en la tradición, son una sola y misma cosa. De aquí que repitamos: «Moral de la condición, honor de la condición». Pero para decirlo todo de una vez, añadiremos: «Moral de la condición, moral del hombre, moral de la condición moral del país». Sí, todavía hay más. Aquél á quien Dios abra el corazón, nos comprenderá, si decimos: «Moral de la familia, moral de la clase, moral del país, honor de la familia, honor de la clase, honor de la tierra».

12. Orden de las diferentes clases.—Nos hemos detenido tanto en la tierra, explicando la significación de la propiedad territorial, que alguien podría creer que atribuímos demasiado poco valor á las otras actividades sociales.

Nada de eso. Por lo mismo que, en virtud de la necesidad, concedemos particular atención á esta base de la sociedad, por desgracia tan poco conocida y estimada, nada de lo que les es debido arrebatamos á las otras clases. Se puede levantar al que ha caído en tierra, sin que por ello haya necesidad de hacer caer á los que están de pie. Hacer justicia á un oprimido, no significa perjudicar á los demás; pero mal obrarían éstos, si no le dejasen gozar de su derecho, ó si considerasen como una injusticia contra ellos el derecho que se asegura á aquél. Si, pues, aun el padre del sistema industrial nada puede objetar contra nuestra doctrina, fuera de que ésta considera á todas las diversas categorías del trabajo, excepto la agricultura, como absolutamente infructuosas, [1] signo es ya de que ninguna objeción seria tiene que formular contra ella. Ciertamente, nadie de los que han defendido el honor y la seguridad de la posesión territorial, y no sólo de la agricultura, sino de la propiedad inmueble en general, ha sostenido jamás esto.

(1) Ad Smith, *Wealth of nations*, 4, 9 (Rogers, 1869, II, 259).

Lo que queremos es que se comprenda que el trabajo que procura hacer fructífera la tierra y arrebatarle sus tesoros,—ya se trate de minerales, de vegetales ó de animales, ya estén sobre la tierra, ó en la tierra, ya en el aire ó en el agua,—siempre es el punto de partida de la producción del valor y de la transacción de todos los valores, no sólo en los comienzos de la sociedad, sino en la más desarrollada vida de relación, pues á él se refieren todos los demás trabajos, como en él todos descansan.

El trabajo primero é indispensable consiste siempre en apoderarse de los dones que la naturaleza no nos da gratuitamente, sino sólo con el sudor de nuestro rostro. El segundo, es el trabajo y transformación de las materias extraídas, por consiguiente, lo que en general se entiende, en el sentido más estricto de la palabra, en el sentido ordinario, con el nombre de industria. Finalmente, viene el comercio, (3) con el cual satisfacemos nuestras necesidades extraordinarias, y empleamos lo que nos sobra en nuestra propia utilidad y en sostener á otros, y con el cual fomentamos nuestras comodidades más allá de la necesidad propiamente dicha. Todos los otros trabajos más ó menos intelectuales son considerados, desde el punto de vista económico, como trabajos más ó menos accesorios, como ya lo hemos visto.

Inútil es, pues, demostrar que, con esta división, no se priva ni de honor ni de dignidad á ninguna especie de trabajo. Hace ya mucho tiempo que hemos manifestado nuestro modo de pensar sobre este punto, por lo que es superfluo repetir que no hay preeminencia de honor entre las clases. Pero esto no impide que distingamos ciertos

(1) Así, dice el antiguo derecho alemán: «Derecho de ciudadanía desde luego, derecho de mercader después». (Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 502 (9, 110). Sin duda que deben tomarse también en este sentido muchas expresiones de escritores eclesiásticos, aunque con frecuencia se hayan visto dominados por la consideración de los peligros morales del comercio y de los negocios de dinero. Cf. August., *In ps.* 70, 1, 17. Basil., *Reg. fus.*, 38. Thomas, *Reg. princ.*, 2, 3. Antonin., 2, t. 1, c. 16; 3, t. 8, Húmbert., *Erudit. praedic.*, 2, 2, 91, 92. Peraldus, *Summa virtut. et vit.*, Venet., 1571, II, 150 y sig.

trabajos, si bien no los juzgamos según su honor, sino según su necesidad, de conformidad con el desarrollo histórico y las necesidades sociales.

13. Hay que preocuparse de la propiedad territorial.—Si echamos una mirada sobre todo lo que hasta ahora hemos dicho, sobre el origen natural é histórico y el desarrollo de la sociedad, fácil será resumir los puntos sobre los cuales debemos concentrar nuestras exigencias para el restablecimiento de la sociedad. Al indicar como una de las empresas más apremiantes de nuestra época la obligación de restablecer la sociedad, hemos expresado cuatro exigencias, dos relativas á la posesión, y dos al trabajo.

En primer lugar, la forma primitiva de toda posesión es la propiedad territorial, en el sentido más amplio de la palabra. Toda la propiedad mueble es únicamente fruto de ella y se apoya en ella, mientras es propiedad sólida, verdadera y legítima. Pero la propiedad inmueble debe ser tratada por modo completamente distinto que la mueble. Bajo este concepto, es muy grande el perjuicio causado por el derecho romano con su concepción abstracta de la propiedad. Verdad es que no ha negado la diferencia entre la propiedad mueble y la inmueble,—lo que no era posible—pero no le ha dado bastante importancia. El antiguo derecho germánico era más prudente en esta cuestión; por esto ha limitado muchas veces, por un lado, la desmembración de la propiedad mueble y su disponibilidad, y, por otro, impuesto los más importantes derechos y deberes públicos sobre la inmueble.

Esto solo es lo justo y razonable. No se puede tratar al árbol como á su fruto, ni al campo como al trigo que produce. Aun el mejor terreno no queda insensible, si se le parte, como se parte una suma de dinero. Un bosque perece así por completo. La condición esencial de la posesión inmueble es la estabilidad, la fijeza y la unidad orgánica. Verdad es que también ofrece esto muchos perjuicios y obstáculos; y precisamente para compensarlos es para lo

que existe la propiedad mueble, pero no para arrastrar consigo los mismos bienes inmobiliarios. De aquí que, como lo acabamos de decir, entrañe la posesión inmueble tantas obligaciones sociales y consecuencias morales, que la salud de toda la sociedad depende de su conservación. Por eso las nuevas legislaciones han introducido ya muchas mejoras. Pero todavía hacen falta muchas más. Ante todo, hay que dar de nuevo mayor seguridad y libertad á la propiedad territorial; y esto debe hacerse de dos maneras.

Primeramente, hay que aligerar las cargas que pesan sobre el suelo, cargas que lo agobian por completo. Levantar las cargas que pesan sobre la propiedad territorial debe ser en adelante el primer grito de guerra, el signo distintivo de todos los que toman á pechos la restauración de la sociedad.

Por otra parte, la legislación debe cuidar mucho, al limitar la divisibilidad y enajenación del suelo, que éste no caiga en el poder arbitrario de los que no son jamás sus dueños absolutos, sino únicamente sus administradores y usufructuarios. La tierra no ha sido dada al hombre para que la divida y haga de ella lo que bien le parezca, sino para que la cultive y la convierta en fértil en provecho de la totalidad. De aquí que, con el llamamiento á la desgravación de la propiedad territorial, sea preciso repetir hasta la saciedad este santo y seña: «Fijeza de la propiedad territorial». Al afirmar esto, no hablamos de la forma de sociedad tal como existió en los tiempos carolingios. Cierta movilización de la propiedad territorial, menor en unos países, mayor en otros, especialmente allí donde el cultivo de la viña y la explotación de tierras pantanosas ú hortícola hacen más ventajosa la división del suelo, existió también legalmente en la Edad Media. Inútil es, pues, pensar en la completa inmovilización de la posesión; pero es indispensable una limitación más severa del derecho de disponer de la propiedad territorial, si ésta ha de originar un mejoramiento moral, económico y político.

14. Cuidado que debe ponerse en asegurar la pequeña propiedad.—En segundo lugar, la situación debe reglamentarse de tal suerte que los individuos reciban de nuevo un terreno sólido en el cual puedan afirmarse. Hemos visto cuán importante es para la libertad del trabajo y para la conservación de la sociedad, como sociedad real, ofrecer, en la medida de lo posible, á los que trabajan una porción segura de terreno, ó, en cualquiera otra forma, alguna propiedad que pueda reemplazar la propiedad territorial, y que los haga en cierto modo independientes con relación á los empresarios y capitalistas. (1) Las cosas deben restablecerse de manera que el obrero no haga más que una sola y misma unidad con el suelo, esta base de la sociedad, y que tenga una propiedad personal segura y suficiente para interesarse en el mantenimiento del orden. Sin esto, no hay que esperar seguridad alguna, ni para la sociedad, ni para las instituciones políticas. Por consiguiente, todos nuestros esfuerzos deben dirigirse á que se procure á los obreros—y no sólo á los obreros agrícolas, sino más todavía á los obreros propiamente dichos, en el sentido más estricto y habitual de la palabra—una posesión propia, inmueble en cuanto sea posible, una verdadera propiedad. Todo el que sea capaz de influir en la opinión pública debe procurar que las legislaciones pierdan, finalmente, su inclinación á la gran propiedad, y favorezcan la pequeña en la medida de lo posible.

Ya hemos dicho suficientemente que nuestro deseo no consiste en ver introducida en todas partes una desmembración del suelo á la francesa, y que consideramos como condición esencial de prosperidad social la propiedad territorial en grande, pero dentro de ciertos límites. Y desearíamos especialmente que todos los bosques estuviesen en manos de familias ricas, de grandes comunidades, de municipios ó del Estado. Pero dentro de una aglomeración moderada de terreno, queda todavía espacio suficiente para la posesión en pequeño, posesión que hoy es mucho más importante que antes. Antiguamente, no era necesaria una

(1) Conf. Thomas, *Reg. princ.*, 2, 3; 4, 12.

posesión propia para una gran parte de la población, por cuanto el estado de servidumbre garantizaba legalmente un producto ó un derecho de usufructo en los bienes señoriales. Pero como este auxilio no existe ya, debe ser reemplazado por el establecimiento de una posesión propia.

Pequeña propiedad segura, posesión propia, posesión territorial unida al trabajo, casa propia, como se dice hoy, desgravamen progresivo de la propiedad territorial; tal es nuestro grito de guerra en la lucha por el restablecimiento de la sociedad.

En cuanto á nosotros, parécenos completamente incomprensible que la inmensa importancia de esta cuestión no salte á la vista; y parécenos también casi imposible resumir en pocas palabras todas sus ventajas morales, políticas y sociales.

En presencia de nuestros obreros asalariados, que viven al día, ¡cuán dignos son de envidia los pequeños ciudadanos de las ciudades medias alemanas, [1] los semiagricultores, los siervos y vasallos de la Edad Media, [2] ciertas clases de personas, como los obreros de las salinas del obispo de Salzburgo, en Dürrenberg, [3] los súbditos del convento de Gebenbach, en la Selva Negra, [4] y los pequeños propietarios de la Alemania del Sur! Poseían su pequeña propiedad privada, y, además, tenían su parte en la tierra comunal, ó, por lo menos, un derecho de participación, ya en el usufructo que proporcionaba, ya en la propiedad de sus dueños. Aunque esto no estuviese tan extendido en todas partes como en el derecho comunal de Hesse, [5] que era igual para ricos y pobres, [6] en todas partes, sin embargo, se aplicaba este principio: «El Padre celestial nos ha dado como feudos el agua y la pradera». [7]

(1) Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes* (4), I, 292 y sig.
(2) V. parte cuarta, 1ª. edición alemana, p. 638 v sig
(3) *Christlich—soziale Blätter*., 1881, 638 y sig.
(4) Hansjakob, *Schneeballen, Neue Folge*, 4.
(5) Duncker, *Das Gesammteigentum*, 179 y sig.
(6) Thudichum, *Rechtsgeschichte der Wetterau*, I, 212 y sig.
(7) Duncker, *loc. cit.*, 165.—Graf und Dietherr, *Rechtsspr.*, 68 (3, 39).

Y en todas partes se veía á aquellas humildes gentes aprovecharse del agua y de la pradera en su provecho, lo mismo que el señor. En todas partes tenían derecho á la leña del bosque necesaria para calentarse, á la madera de construcción y á la destinada á carros y arados. [1] De este modo, y no obstante las numerosas cargas y duros trabajos que soportaban, se apoyaban en un terreno firme, y se sentían seguros y á sus anchas.

En cuanto á las consecuencias que de ello resultaban para su vida moral y para su conducta social, no es posible apreciarlas más que comparando la situación de los obreros modernos con la de los obreros de aquella época. Todavía existen algunos que han conocido, por haberlos visto, los últimos restos de la semiburguesía y de la semiclase agrícola de la Alemania del Sur. Hablamos únicamente de éstas, porque podemos referirnos á ellas por propia experiencia. Otros han hecho las mismas observaciones en otras partes. [2] Aquellas gentes—podemos afirmarlo delante de Dios, en cuyo servicio las hemos visto durante años, en su vida doméstica y en su corazón,—eran las gentes más sobrias, los obreros más laboriosos, los padres de familia más moderados, los esposos y los educadores más felices, los vecinos más dispuestos á hacer sacrificios, los súbditos más fieles, los cristianos más piadosos. Su casita era plantel de los mejores reclutas para la Iglesia y para la administración. Los apóstoles de la Revolución podían ahorrarse el trabajo de predicarles el desorden y el trastorno. Si, en un paseo, deteníase uno un momento ante su puerta, ó se les daba un pequeño socorro cuando estaban necesitados;—y preciso era ver con cuán poco se contentaban—si se les visitaba en una enfermedad, ó si se les preparaba para su último viaje, que con frecuencia era también el primero, siempre salía uno de su casa

(1) Maurer, *Geschichte der Frohnhöfe*, III, 29 y sig.—Thudichum, *loc. cit.*, I, 66 y sig., 218 y sig.—Graf und Dietherr, 67 (3, 23 y sig.). Schröder, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 206, 412.
(2) Ya Humbertus a Roman., *Erudit. prædic.*, 2, 1. 78.

completamente edificado; eran un verdadero bálsamo para el corazón de los amigos de la humanidad.

Desgraciadamente, nuestra legislación moderna ha cometido contra esta población escogida un crimen imperdonable. Mientras vivamos, no cesaremos de lamentarnos de él, como Jeremías.

Estas gentes son dignas de ello, porque todavía luchan, de muy diferentes maneras y con admirable fidelidad, para mantener las antiguas costumbres y el honor de su condición. Pero, sin protección alguna, caen uno tras otro en el abismo, aplastados por el peso de su situación; y, lo que es más, oprimidos por las leyes, nutren las filas del proletariado y las prisiones. Quizás sería posible todavía acudir en su auxilio. Tenemos príncipes, hombres de Estado y legisladores para dar y vender. ¿No habrá entre ellos uno que se apiade de estos desventurados? Antiguamente, el heraldo del imperio gritaba en las asambleas: «¿No hay ningún Dalberg aquí?» ¡Ah, quien me diera ser este heraldo! Arrastraría conmigo á estas gentes, entraría sin anunciarme allí donde los príncipes y los políticos deliberan, y no me cansaría de gritar: «¿No hay aquí un amigo de la humanidad?»

15. Restablecimiento de clases sólidamente organizadas.—Sólo con la condición de que esta exigencia se cumpla, puede realizarse la tercera, es decir, aquella que consiste en establecer nuevas relaciones sociales.

Ya no tenemos sociedad. El predominio del Estado es en parte la causa de esto, pero únicamente en parte. La misma sociedad tiene no poca culpa en ello, pues se disuelve por sí misma, y esto por tres causas. Sólo los individuos se asocian para formar sociedades particulares, pero ante todo por egoísmo, no á causa del bien común, y únicamente por el tiempo que les place. Casi todos rechazan el pensamiento de una asociación general de todos los que tienen intereses comunes sociales Pero si se trata únicamente de que los más encumbrados en poder y en posesión reconozcan sus relaciones con los más pequeños y débiles como relaciones sociales obligatorias, no podemos abrigar esperanza alguna de que se apresuren á realizar una reforma conveniente en este sentido.

Tres cosas, pues, son necesarias para restablecer la sociedad en el sentido propio de la palabra: Todo el mundo debe ser considerado como miembro de la sociedad; nadie es libre de entrar ó de no entrar en ella según su capricho, ni de permanecer en ella durante cierto tiempo y abandonarla después; todos tienen el deber de dar constantemente pruebas de que son miembros vivientes de la sociedad. Por otra parte, nadie impide á nadie buscar su utilidad propia; la facilidad de constituir una asociación más estrecha es un derecho ligado por modo inseparable á la libertad del hombre. Lo único prohibido es toda ventaja que redunde únicamente en provecho propio, y una asociación voluntaria que excluya el provecho de la gran sociedad. Ahora bien, no pueden todos formar juntos una sociedad única, ilimitada, sin forma; únicamente la sociedad tiene vida en grande, fuerza y movimiento, si se compone de un organismo bien ordenado, de miembros adheridos los unos á los otros, pero independientes y vigorosos.

Esto es lo que forma la constitución de clases. Todos los que tienen un mismo interés y se proponen una misma empresa social pertenecen á una clase, no según un poder arbitrario, sino por la naturaleza de las cosas, por obligación social. Dentro de la clase, el uno no es completamente igual al otro bajo todos los aspectos; pero, según la naturaleza del organismo, todos se asemejan en que todos tienen cierto derecho que nadie puede violar. Mas, exteriormente, cada clase, como cada asociación, conserva su independencia completa y protege al propio tiempo la independencia de sus miembros contra las usurpaciones de las otras clases.

La exigencia de que todos, los más poderosos como los más débiles, estén al mismo nivel, desde el punto de vista social, sólo puede realizarse por una organización de clases.

Ahora bien, esta organización no sólo tiene importancia jurídica y económica, sino también gran importancia moral. Con justicia nos quejamos hoy de la disolución de toda disciplina, de la prodigalidad, del orgullo y de la desaparición de todas las diferencias. Pero, hablando francamente, ¿cómo podría ocurrir lo contrario? Todas las clases han sido disueltas; todo se ha mezclado, como en la demolición de un edificio, á través del cual muge la tempestad sin obstáculo alguno. ¿Cómo encontrar todavía moral, caracteres y diferencias? Muéstrase uno disgustado de que el obrero sastre imite al ministro, y de que la criada preceda á la condesa. ¿Por qué? Si pagan, ¿quién puede reclamar contra esto? La diferencia de clases, el único motivo que justificaba antes una diferencia en las costumbres externas, ha sido destruída por los que hoy dan muestras de extraño celo sobre este punto. ¿Quién es responsable de ello? ¿Acaso la joven necia, ó el joven cuyo labio empieza á sombrear ligero bigote, que nadan en la corriente general, y que procuran emerger cuanto les es posible, ó los viejos maestros audaces que, con habilidad y reflexión, han roto los diques y lo han inundado todo?

Reconstruir estos diques, es ahora el deber más apremiante. De aquí que nuestra consigna sea: Organización de clases como obligación general, y relaciones sociales entre todas, aun entre las diversas clases, pero relaciones sociales en el sentido verdadero y literal de la palabra.

16. Limitación de las libertades desmesuradas.— Finalmente, pertenece al restablecimiento de la sociedad la limitación de todas nuestras libertades no maduras, dañinas, y la elevación de barreras protectoras. No nos detendremos en demostrar las funestas consecuencias de esa libertad concedida á todos; de ello hemos hablado ya suficientemente. ¿De qué sirven las clases y la acción de conjunto de mil obreros valerosos, si una salsa mal hecha puede echar á perder toda la comida? Aquí cada uno puede poner manos á la obra sin poseer la condición necesaria. La sociedad, ó mejor, el obrero honrado, es el que paga los vidrios rotos. Sin embargo, todavía no hemos ido tan lejos como en el país de las libertades, en los Estados Unidos, en donde cada cual busca su felicidad, hoy como deshollinador, mañana como molinero, dentro de ocho días como carnicero, y dentro de un mes como joyero, para verlo, finalmente, como director de un centro espiritista ó como magnetizador. Pero, desgraciadamente, hemos llegado á tal punto que muy pronto se realizará el antiguo proverbio: «Doce oficios, trece miserias». [1] Esto no es libertad, es rebajamiento y aun depreciación del trabajo. En semejante situación, rómpese el hilo de la paciencia en el hombre más paciente; el más laborioso pierde el amor al trabajo, y el más honrado abomina de la honestidad. ¿Á qué hacer un aprendizaje, si el primer chapucero que se presente puede empobrecernos? ¿Á qué desplegar tantos trabajos, tanta fidelidad y tanta aplicación á su oficio, si el primer advenedizo ofrece un trabajo de baratillo á precio irrisorio, y le mina el terreno que pisa?

Se ha dicho que el trabajo sólido monopolizará siempre el mercado, si es libre; pero esto no es exacto. Sí; ¡como si para alimentar á su hombre el trabajo no tuviese necesidad de la posesión! Así es como, según la experiencia, allí donde los obreros no obran de concierto por medio de asociaciones, como potencia cerrada, los pagadores, los que dan trabajo y los compradores son todavía mucho más malbaratadores del trabajo que los frívolos malbaratadores y los ladrones de trabajo sin conciencia. En la situación en que nos encontramos, la solidez jamás se estima en su justo valor, si no está protegida por fuertes muros. Todos la alaban, pero ninguno la paga. Y si algún comerciante de ultramar ofrece su mercancía de clase inferior un céntimo más barata, todos la buscan, y se extrangula al honrado vecino en su lecho. Antes diez veces barato, que una sola vez sólida. Prefiere uno ser engañado por un cambalachero ambulante extranjero, que ser bien servido por un co-

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 503 (9, 136). Cf. Düringsfeld, *Sprichwörter der german. u. roman. Sprachen*, I, 355, n.º 684.

merciante conocido. ¿Quién conoce hoy todavía el antiguo proverbio: «Recibir regalos cuesta más caro que comprar»? ¿Quién cree aún en el principio confirmado por la experiencia de los siglos: «No hay sopa más cara que la que se come de balde»? [1]

No se edifica, ni se trabaja, ni se compra más que para satisfacer las necesidades momentáneas. Las dos únicas consideraciones que se tienen á la vista consisten en gastar lo menos posible y acabar lo más pronto posible. Todos se preocupan muy poco de la duración del objeto, y se procede en absoluto como si no creyésemos ya en porvenir alguno. Á causa de esto, asuntos y mercancías están condenados á la ruina; porque, como lo decían con gran exactitud los antiguos, «tal comprador, tal mercancía, [2] tal precio, tal mercancía». [3]

Si, pues, queremos que florezca de nuevo el amor al trabajo y la solidez de la mercancía, preciso es que el trabajo y el obrero tengan seguridad. Si el trabajo no está organizado de modo tal que un hombre honrado pueda complacerse en él, jamás producirá nada de bueno. Pero es imposible encontrar placer en el trabajo allí donde el trabajo no goza de paz ni protección.

De aquí que la consigna para lo porvenir deba ser la siguiente: Organización del trabajo por medio de límites y uniones legales; de lo contrario, el remedio por sí mismo, por medio de asociaciones peligrosas para la sociedad y por las huelgas, es casi inevitable.

Entonces el placer por el trabajo se manifestará por sí mismo; entonces el obrero y el público tendrán de nuevo seguridad y utilidad; entonces no tardaremos en ver si todavía hoy el trabajo es una potencia, y si puede aceptar con éxito la lucha con la potencia que rige al mundo actual: la especulación.

17. ¿Quién debe realizar este programa?—Y, entre tanto, ¿quién debe cooperar á la solución de la cuestión social? Lo hemos dicho repetidas veces: todos y cada uno.

(1) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W. 1819, XX, I, 125).—Körte, *Sprich. der Deutschen* (2) 727, 810, 2400.
(2) Körte (2), 4159.
(3) Graf und Dietherr, 252 (6, 154).—Düringsfeld, I, 295, n. 571.

Cada individuo debe cooperar á ella en el puesto que ocupa, en su estado, en cuanto le rodea. Que nadie diga que está sólo, pues ello no es una excusa cuando se trata del deber. Que nadie diga que no depende de él, pues ello depende de cada uno, allí donde esto depende de todo.

La familia debe cooperar. Fundamos gran parte de nuestras esperanzas en la renovación de la sociedad por el restablecimiento de la vida interior y moral de la familia, por la vía frugal y capaz de hacer sacrificios.

También debe cooperar la educación. ¿Quién puede esperar servidores dóciles, obreros con lo cuales puedan todavía vivir armónicamente los amos, las clases y los Estados, dueños y patronos tolerables, hombres capaces de soportarlo todo, de vencer dificultades, de saber rehusarse satisfacciones, si no están preparados para ello desde la juventud, y si no están educados seriamente para la consecución de este fin?

Igualmente debe cooperar la escuela. En ella se encuentra la causa principal de ese orgullo estúpido, de esa fatuidad, de ese espíritu perturbador, de ese descontento, de esas relaciones estrechas y de esos trabajos ordinariamente penosos, que llenan la vida de la mayor parte de los hombres. La escuela debe aligerar las cargas intelectuales, á fin de que una nueva generación aprenda á pensar por sí misma; debe formar el corazón, fortalecer la voluntad y templar el carácter; debe enseñar la moderación y la obediencia, colocar la conciencia por encima de todo, estimar y practicar la religión y considerarla como sagrada. Sin esto, será una escuela de disolución general de la sociedad, y no una escuela de vida.

Cooperar deben también las fracciones de la antigua sociedad. Lo que resta de la clase burguesa apenas puede hacer otra cosa que insistir en la necesidad de su resta-

blecimiento. Verdad es que los despojos de la clase agrícola están en lamentable estado; pero existen todavía. Ante todo, tiene necesidad de ser realzada por razones sociales y políticas; y por cuanto todavía no está completamente aniquilada, gracias á la tenacidad que le es propia, preciso es ayudarle con todas las fuerzas. Porque es regla de prudencia no fijarse, en una restauración, en lo que carece por completo de solidez, exponiendo así á la ruina lo que todavía á medias se mantiene en pie; antes por lo contrario, hay que reparar, desde luego, lo que es susceptible de reparación. No sería absurdo afirmar que si todas las demás clases estuviesen aniquiladas, excepto la agrícola, ésta las haría revivir con el tiempo; pero no es posible crear una clase agrícola sana, cuando nada queda ya de ella. (1)

Para esta renovación, no bastan simples asociaciones en la clase burguesa, y todavía más en la agrícola. Sin duda que son medios de consolidación soberanamente útiles, pero sólo medios para alcanzar el fin. Ahora bien, el fin no consiste en la creación de asociaciones de aldeanos y obreros, sino en la vivificación de las clases y de la sociedad. Esto es innegable, especialmente en la clase agrícola. Sólo el aldeano, como miembro de la casa, como agricultor, fijo al suelo, y adherido por su nacimiento á su estado, puede ofrecernos la garantía de un progreso próspero en agricultura y en sentido político conservador. (2)

Pero la clase agrícola no puede ayudarse por sí sola, y mucho menos si está agobiada de cargos, como desgraciadamente ocurre hoy día. Ante todo, tiene necesidad de protección contra una legislación que le trata como mercancía mueble, y de que se la liberte de una carga superior á sus fuerzas. (3) No hay necesidad de que se le apliquen tantas organizaciones de violencia. En ninguna clase es tan fácil establecer y mantener como en ella la constitu-

(1) Jörg, *Histor-polit. Blätter*, XCI, 75.
(2) Klopp, *Die sozialen Lehren von Vogelsang*, 397, 403 y sig.
(3) *Histor-polit. Blätter*, XCI, 74 y sig.

ción, porque en ella el nacimiento, la inclinación, las ocupaciones y la constancia no hacen ordinariamente más que una sola y misma cosa. (1)

La nobleza debe ayudarse con sus propias fuerzas, y, por el mismo hecho, ayudar á la sociedad. El éxito depende en gran parte de que se ponga en movimiento, y que entre en fuego en filas cerradas. Los miembros de esta clase que permanecen alejados del campo de batalla, y todavía más, los que se entregan en cuerpo y alma al liberalismo, no sólo no merecen piedad alguna, si se precipitan en el abismo, sino que se hacen culpables del crimen más vergonzoso que puede cometer su clase, el de deserción de las banderas, el de felonía para con la sociedad, el de pasarse al enemigo.

Cooperar deben también los ricos y los capitalistas. Sobre ellos recae en gran parte la falta general. Si ante todo no vuelven á la justicia más estricta, á la equidad humana, á la práctica de la caridad cristiana y á la piedad libre; si no expían con sacrificios voluntarios las faltas que han cometido, difícil es esperar la salvación, á menos que haya necesidad de esperarla de una sacudida terrible, de la cual serán ellos las primeras víctimas.

Cooperar deben también las clases obreras, pues no sólo son víctimas de la situación social, sino que tienen también gran parte de culpa. Sin religión, sin paciencia, sin moderación, sin espíritu de sacrificio y sin justicia, verdad es que pueden producir la ruina social, pero ésta sólo aprovechará á los que abusen de ellas tomándolas como instrumento. Si quieren conquistarse un puesto seguro en la sociedad, preciso es que permanezcan en el terreno de la justicia, y que nunca luchen contra la sociedad.

Cooperar deben los municipios. (2) Cualquiera que sea la profundidad á que haya descendido su influencia, podrían hacer más de lo que hacen. Desde luego, no serían

(1) Beseler, *Erbverträge*, II, 2, 194.
(2) Trimborn y Thissen, *Die Tätigkeit der Gemeinden auf sozialem Gebiet* (1900).

tan insignificantes, si no hubieran ayudado al mal. ¿Por qué lo abandonan todo al Estado? ¿Por qué los mejores ciudadanos se retiran de la vida municipal y ceden el puesto á los peores, á gentes que no poseen una pulgada de terreno en el municipio, ni le profesan el menor afecto? Aun en la actual situación, podrían sostenerse muchas cosas en la escuela y en la familia, con tal que los buenos se agrupasen y obrasen seriamente. ¿No sería posible, de concierto con la Iglesia, contener la arrogancia de la juventud y de los domésticos, las llagas de las tabernas, los escándalos públicos, las representaciones peligrosas, el comercio ambulante, las seducciones sin número producidas por el abandono del trabajo, por la inmoralidad y la prodigalidad? Nos limitamos á hacer esta pregunta; pero nos parece que sobran lamentaciones y falta acción.

Cooperar debe el Estado. Su exceso de poder, sus leyes, sus usurpaciones, no han contribuído poco al malestar de la situación. Él es el responsable principal de que carezcamos de sociedad independiente, y él debe hacerla renacer con su legislación. Esta es la primera y más importante de las cosas que le pedimos; y se la pedimos, no sólo en beneficio de la sociedad, sino también en su propio provecho. Al aniquilar la sociedad, destruye el suelo en que él mismo se apoya. Debe renunciar al sistema aplastante del militarismo, del derecho absoluto, de la absorción que practica en toda la línea; en todas sus instituciones, debe proponerse el fomento del orden social. [1]

Como Niebuhr lo ha notado, no ignoramos que debe abordarse esta cuestión con la mayor circunspección posible, porque, desde entonces, se ha descendido tanto por la pendiente, que la primera tentativa para el restablecimiento de la sociedad puede convertirse en señal de la erupción del más grave desorden. Sin embargo, según expresión del mismo Niebuhr, una de las obligaciones de que no puede prescindir el Estado consiste en elevar á los miembros aislados de la sociedad á la personalidad moral

(1) *Mission actuelle des Souverains.* Por uno de ellos, (2), 368, 387.

independiente. [1] Esta obligación es más apremiante cada día, y cada día que pasa nos aproxima á la situación en que se encuentran á menudo tantos países que no pueden moderar su vertiginosa carrera, y para los cuales todo paso hacia adelante ó hacia atrás equivale á un paso hacia el abismo. Hay que poner manos á la obra, pero concienzuda y seriamente, por modo reflexivo y lento. Los que tienen el poder entre sus manos, y ven suspendidos sobre su cabeza el peligro y la responsabilidad, deben comprender que no pueden salvarse, ni ellos ni lo que les está confiados, sino dejando en completa libertad á la Iglesia y á sus instituciones morales y religiosas, y haciendo sinceramente causa común con todos los elementos eclesiásticos y conservadores, no para encadenarlos, sino para sostenerlos y ser sostenidos por ellos.

La empresa del Estado es tan grande, que apenas puede uno enumerar todas sus partes, por lo que indicamos únicamente lo más importante, á saber, las leyes sobre la santificación del domingo y días festivos, la duración del trabajo, el cuidado de los niños, el trabajo de las mujeres, la protección moral á los obreros, las leyes contra la usura, las maniobras de la bolsa, la explotación del trabajo por el capital; y luego, el alivio y el reparto más equitativo de los impuestos, la disminución de los cargos militares, el desgravamen de la propiedad territorial, la garantía del suelo contra la facilidad de la hipoteca, el levantamiento de las clases agrícola, burguesa y obrera, la protección á todos para fomentar la religión, la moral, la vida de familia, la educación y los esfuerzos concernientes á la vida pública. Tampoco vacilamos en pedir al Estado un crédito de préstamo público para la propiedad territorial y el trabajo, no como don ó subvención por parte suya, sino como reembolso parcial de lo que les ha sustraído, ya directamente con la secularización de los bienes de la Iglesia puestos en común, ó con la imposición de impuestos

(1) Niebuhrs Gutachten en Pertz, *Leben des Freiherrn vom Stein*, VI, 326 y sig.

excesivos, ya indirectamente con la disolución de las situaciones históricas, de los derechos sociales, y con el libre curso concedido á la usura.

Cooperar debe, finalmente, y en primer término, la Iglesia. Su cooperación está asegurada, con tal que se la deje obrar. Si no se acepta su cooperación, se consagrará al servicio de la humanidad doliente, como siempre lo ha hecho hasta ahora, sin esperar por ello ni gratitud ni recompensas, y con frecuencia á despecho de la mofa y de todos los obstáculos. ¡Si siquiera no se le hubiesen arrebatado todos los medios que poseía antes! ¡Si siquiera no se vigilase cada uno de sus pasos! Si no se la ligase de pies y manos, no hay duda alguna de que desplegaría una actividad muy diferente. Aun en la actualidad, no obstante su pobreza y sus trabas, puede poner de manifiesto, con legítimo orgullo, lo que, en su opresión, ha realizado en favor de los pobres y oprimidos, y puede invitar también á todo el mundo á comparar lo que ha realizado con medios tan limitados con lo que los Estados y los hombres de dinero han hecho para consolar la miseria social. Precisamente en los países en que la Iglesia está más oprimida, es donde ha obtenido sus más bellos resultados. También confesaremos que, sobre este punto, hay otras regiones en las cuales, no obstante la suma de libertad y de medios relativamente grandes de que goza el clero, no se ha desarrollado todavía suficientemente la inteligencia de la cuestión social y de las grandes necesidades del presente. Sin embargo, esperamos que el espíritu de Dios, el espíritu de sacrificio, de fuerza y de unión, hará sentir su soplo en él, cuando suene la hora.

18. **Resumen de la solución.**—Para terminar, echemos todavía una mirada atrás.

La cuestión social es desde luego una cuestión moral, y, en segundo lugar, una cuestión económica. Sólo puede ser resuelta, con la renovación moral de la humanidad. Solución muy insuficiente de los problemas más embrollados entre todos los problemas prácticos, es la que Fichte ofrece, en el sentido de nuestros socialistas: «Industrias florecientes y el mayor número de hombres posible en confusión, en el mayor bienestar posible, tal es el mayor bien, el cielo en la tierra. La tierra no nos ofrece nada de más elevado. Esta es también la opinión generalmente admitida en las escuelas de filosofía». (1) Si esto es verdad, la filosofía considera una cosa seria con mucha ligereza y superficialidad, casi con tanta ligereza como Gœthe cuando canta:

«¿Para qué se agita así el pueblo? Para alimentarse, procrear hijos, y alimentarlos tan bien como sea posible. Toma nota de esto, viajero, y haz lo mismo en tu casa. Nadie va más lejos; poco importa lo que se haga». (2)

Pero no hay que creer que se contente el mundo con semejante receta, lo que ciertamente se comprende hoy más que nunca, por cuanto todos somos testigos de la agitación y de los clamores de los hombres hambrientos.

No; necesitamos algo más que industria y el mayor número posible de hombres; necesitamos aquello sin lo cual los hombres no pueden vivir en paz el uno junto al otro, ni, con mayor razón, poseer el cielo en la tierra. ¿De qué sirven todas las leyes externas allí donde falta voluntad para observarlas? Por otra parte, ¿cómo es posible establecer el orden social, si el suelo en que podría asentarse se mueve ó falta por completo? ¿Qué explicación tiene el que tantos esfuerzos bien intencionados para remediar el mal no hagan más que aumentarlo, y nos arrastren al precipicio, como el nadador sorprendido por el torbellino? Por cuanto las bases de la sociedad no se apoyan en terreno firme, ha caído ésta en el torrente, y corre al precipicio.

Ya no nos afirmamos en el terreno del orden moral. De aquí la desgracia de que cada nueva tentativa de salvación nos hunda más. Comprendemos que la opresión de los impuestos, las cargas del militarismo, lo odioso del sistema de vigilancia y esclavitud, deben acabar por excitar

(1) J. G. Fichte, *Staatslehre*, 2 Abschn. (G. W. IV, 402 y sig.).
(2) Gœthe, Venet., *Epigr.*, 10 (G. W. 1827, I, 350).

los pueblos á la revuelta. [1] Pero no podemos hacer otra cosa. Nos vemos obligados á aumentar anualmente los impuestos, á aplicar con más rigor medidas de opresión que hieren, á multiplicar los contigentes militares. Precisamente, en virtud del sencillo principio de progresión, todo poder ve llegar el momento en que se pierde su fuerza, si no puéde contar con otro recurso que la simple ostentación de fuerzas externas. [2] Cada día nos vemos obligados á usar de éstas en proporciones siempre mayores, no obstante la perspectiva cierta de que apresuramos con ello la catástrofe.

Esto proviene de que han cedido las bases morales de la vida. Mientras no se restablezcan, será vana toda tentativa de curación. Cuanto más disminuyen, más necesidad hay de ese aumento insensato de fuerzas externas, del militarismo, de máquinas administrativas, de burocracia, de policía, de prisiones. Imposible detenerse en este camino, si no se logra basar de nuevo la sociedad en el orden moral. [3] Los fundamentos de éste son la justicia, la equidad, la verdad y la fidelidad en las promesas, en su cumplimiento, en la reciprocidad de servicios, en el amor, la obediencia, los miramientos, la aplicación, la moderación, la frugalidad, el respeto á los derechos ajenos, la limitación de los derechos propios, el apoyo recíproco, el espíritu de sacrificio, la economía, la previsión, el empleo ordenado del tiempo y de las fuerzas, la fidelidad á la vocación y el cumplimiento del deber, sin preocuparse de si el trabajo produce la ventaja propia ó el provecho común.

Pero esperar estas virtudes allí donde una religión viviente no dome la más astuta y tenaz de las pasiones, el egoísmo, es pura ilusión. Discursos parlamentarios, reuniones obreras, libros muertos y leyes muertas, no hacen desaparecer del mundo la usura, mucho menos producen la

(1) Mohl, *Staatsrecht, Völkerrecht, Politik*, I, 389 y sig.
(2) *Le Socialisme et la société;* notas sometidas á la consideración de los soberanos de Europa. (1 Enero de 1880), 32.
(3) *Le Socialisme et la société*, 11.

justicia y la caridad. Y así es como todo se reduce á piadosos deseos y malas acciones.

Preciso es que todo esto cambie. No pedimos una contra-revolución, sino la supresión radical de la revolución. Empezó la revolución proclamando los derechos del hombre; la renovación del mundo debe empezar proclamando ante todo los derechos de Dios sobre los hombres, sobre los municipios, sobre la sociedad, sobre el Estado, sobre los ricos, sobre los pobres, sobre las personas privadas, sobre los príncipes. [1]

No son las frases humanitarias y confusas las que remediarán la situación; sólo puede hacerlo la aceptación convencida, generosa, de las leyes de Dios y de la fe cristiana. Semimejoras y medidas externas no hacen más que aumentar la audacia y profundidad del mal. [2] Un pueblo sin fe sólida, sin religión verdadera, sin moral pura, abusaría, para su ruina, de las mejores instituciones y de la mayor prosperidad.

Sólo con que el Cristianismo viviese y reinase en el fondo de nuestro corazón; sólo con que fuese libre y poderoso exteriormente, en la vida pública, y pudiese ejercer en todo sentido su influencia por medio de la Iglesia, serían buenas, justas y equitativas las leyes, y se arraigarían en los corazones. Ya no habría entonces dificultad alguna para unir la justicia, la caridad y la equidad. Ya no habría entonces necesidad alguna de dedicarse á la investigación complicada y siempre peligrosa de los medios conducentes á asegurar al trabajo su justa recompensa. Habría entonces equilibrio entre las clases, inteligencia entre patronos y obreros, paz entre capital y trabajo. Ya no serían vanas palabras el crédito equitativo, la comunidad de intereses y la solidaridad común. Luego, igualándose cargas y ventajas, las instituciones serían realidades con las cuales cada uno podría cumplir su deber con paz y moderación, seguro de que, en caso de necesidad, encontraría en la sociedad,

(1) *Le Socialisme et la societé*, 20.
(2) *Mission actuelle des souverains.* Por uno de ellos, (2), 387.

en cuyo provecho trabaja, dulce protección y afable acogida. En una palabra, ya no habría entonces cuestión social.

Ha depositado Dios en la humanidad tantas fuerzas, y tantos bienes en el mundo, que todos los hombres pueden vivir en él, y aun en mayor número que ahora. Basta con que la humanidad sepa aprovecharse de los dones de Dios, de conformidad con sus designios. Pero no se logrará esto, si no se realiza este proverbio en el cual nuestros leales padres resumían su ciencia social:

«Si todos profesásemos una misma fe, y tuviésemos siempre á la vista Dios y la utilidad común, la paz y la justicia, el mismo peso y la misma medida, la misma moneda y el buen dinero, todo el mundo se encontraría muy bien. [1]

(1) Körte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 2934.—Wander, *Sprichvörterlexikon*, I, 1700, n. 93.

SEXTA PARTE

ESTADO Y SOCIEDAD DE PUEBLOS

CONFERENCIA XXVII

EL ESTADO

1. Las dos extremas opiniones en la cuestión del origen del Estado.—Entre las cuestiones, sobre las cuales más se ha escrito y discutido en los tres últimos siglos, hay que contar la del origen del Estado. El que primero la puso á la orden del día, ciertamente no hizo un gran servicio al Estado, porque preciso es confesar que, en todas estas discusiones, nada han ganado la autoridad del Estado y el respeto que los pueblos deben á su autoridad. Pero se ha planteado esta cuestión, y no está en nuestro poder eludirla, tanto más cuanto que tienen curso corriente ciertas opiniones soberanamente peligrosas ó detestables.

En la Edad Media, pocos dilucidaron esta cuestión, y la trataron con mucha brevedad. Se consideraba el Estado como un hecho histórico, y se procuraba explicarlo por la inclinación natural del hombre á la vida común y por institución divina. Con esto, quedaba satisfecha la curiosidad científica, garantida la dignidad del Estado, mantenida la autoridad de su poder, y la obligación de someterse á él se apoyaba en base sólida.

Pero el despertamiento de las ambiciones absolutistas, que data de la victoria del Humanismo, y el poder que les prestó la Reforma, fueron la señal de la lucha. Empezó ésta desde luego por embrollar la cuestión, confundiendo

en cuyo provecho trabaja, dulce protección y afable acogida. En una palabra, ya no habría entonces cuestión social.

Ha depositado Dios en la humanidad tantas fuerzas, y tantos bienes en el mundo, que todos los hombres pueden vivir en él, y aun en mayor número que ahora. Basta con que la humanidad sepa aprovecharse de los dones de Dios, de conformidad con sus designios. Pero no se logrará esto, si no se realiza este proverbio en el cual nuestros leales padres resumían su ciencia social:

«Si todos profesásemos una misma fe, y tuviésemos siempre á la vista Dios y la utilidad común, la paz y la justicia, el mismo peso y la misma medida, la misma moneda y el buen dinero, todo el mundo se encontraría muy bien. [1]

(1) Körte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 2934.—Wander, *Sprichvörterlexikon*, I, 1700, n. 93.

SEXTA PARTE

ESTADO Y SOCIEDAD DE PUEBLOS

CONFERENCIA XXVII

EL ESTADO

1. Las dos extremas opiniones en la cuestión del origen del Estado.—Entre las cuestiones, sobre las cuales más se ha escrito y discutido en los tres últimos siglos, hay que contar la del origen del Estado. El que primero la puso á la orden del día, ciertamente no hizo un gran servicio al Estado, porque preciso es confesar que, en todas estas discusiones, nada han ganado la autoridad del Estado y el respeto que los pueblos deben á su autoridad. Pero se ha planteado esta cuestión, y no está en nuestro poder eludirla, tanto más cuanto que tienen curso corriente ciertas opiniones soberanamente peligrosas ó detestables.

En la Edad Media, pocos dilucidaron esta cuestión, y la trataron con mucha brevedad. Se consideraba el Estado como un hecho histórico, y se procuraba explicarlo por la inclinación natural del hombre á la vida común y por institución divina. Con esto, quedaba satisfecha la curiosidad científica, garantida la dignidad del Estado, mantenida la autoridad de su poder, y la obligación de someterse á él se apoyaba en base sólida.

Pero el despertamiento de las ambiciones absolutistas, que data de la victoria del Humanismo, y el poder que les prestó la Reforma, fueron la señal de la lucha. Empezó ésta desde luego por embrollar la cuestión, confundiendo

el Estado con la autoridad del Estado, y así, todas las discusiones de aquella época, aunque parezca que tratan del origen del Estado, no giran en realidad más que sobre la cuestión del derecho de la autoridad.

Después,—no hay que decirlo—la cuestión se trasladó al campo religioso; y cuanto más el despotismo se aprovechó del abuso de la religión, más procuró consolidarse, justificando con textos de la Biblia—entonces era un furor la manía por citarla—sus desmesuradas pretensiones, y refiriendo su origen á una institución expresa é inmediata del mismo Dios. Sabido es que los hombres se complacen de buen grado en referirse á las palabras de Dios, cuando pueden interpretarlas en su provecho.

Semejante tendencia halló su más elevada expresión en Jacobo I de Inglaterra, el más débil y mezquino de todos los pedantes que se hayan sentado en un trono. Sabido es también que nadie vela con tanta solicitud para que otros reconozcan su autoridad como el que no puede defenderla por sí mismo. De aquí que Schiller diga con razón de Jacobo que, mientras agotaba su erudición, investigando en el cielo el origen de la majestad real, dejó caer por tierra la suya. Por otra parte, sufría mucho menos de la debilidad infantil y femenina con que la ejercía, que de aquel exceso, digno de Calígula, con el cual la ponía al mismo nivel que el poder divino. «Si es una blasfemia—decía—preguntar lo que Dios puede hacer, sería un crimen de alta traición investigar hasta dónde se extiende el poder supremo del rey. No puede haber discusión sobre este punto. La autoridad del rey procede directamente de Dios, y el rey es el que debe manifestar la voluntad divina al pueblo».

Nadie se asombrará, pues, de que semejantes esfuerzos hayan dado por resultado precisamente lo contrario de lo que se proponían. Cuanto más se elevaban las pretensiones del absolutismo, tanto más crecía el odio contra sus exageraciones. Así lo muestran las teorías de Hotmann y Languet, Knox, Buchanan y Milton, las cuales declaran que

el poder de que se abusa es una vana tiranía, predican la resistencia á toda costa contra ella, y justifican aun la muerte política. Preciso es tener en cuenta el despotismo de aquella época para comprender que, en aquellos días, hasta algunos españoles—recuérdese á Mariana—llegaron á caer en semejantes extravíos.

Cuando el desventurado hijo de Jacobo, Carlos I, hubo expiado en el cadalso la presunción de su padre, moderáronse algo los espíritus, pero se había dado buena cuenta para siempre jamás de la fe en el derecho divino del poder público. Así es como Hobbes pudo fácilmente desarrollar la opinión emitida por Grocio de que el origen del Estado, y, por consiguiente, la colación del poder del Estado, puede explicarse únicamente por un contrato entre los hombres. Desde entonces, hizo progresos siempre crecientes esta concepción, hasta que la completó Rousseau en su *Contrato Social*. Conocemos el efecto que esta obra produjo en los espíritus y en la historia de la vida pública: pocos libros ha visto el mundo que hayan ejercido una influencia tan revolucionaria como esta.

Tales son las dos opiniones extremas sobre la cuestión del origen del Estado. Superfluo sería investigar cuál de ellas ha causado más perjuicios, pero no nos engañaríamos si dijésemos que los representantes del absolutismo no han causado al Estado menor daño que los que han negado su autoridad. La humanidad ha mostrado siempre mucha menos solidaridad en el bien que en el mal. Los recíprocos reproches que se dirigen los depositarios del poder y sus súbditos son tan infantiles como los esfuerzos de Adán para echar la culpa á Eva, y las tentativas de ésta para imputársela á la serpiente. Todos han pecado, y en el pecado llevan mutuamente la penitencia. Por desgracia, es raro que se enmienden y corrijan. Dios envía á los pueblos buenos ó malos príncipes, del mismo modo que da á los príncipes los súbditos que merece, castigando así á cada parte con el orgullo de la otra. (1)

(1) Petr. Bles., *Ep.* 95.

2. El origen del Estado reconoce tres causas.— Desde el punto de vista en que nos hemos colocado, es decir, desde el punto de vista del derecho natural y del Cristianismo, no hay la menor duda de que el Estado tiene su origen en la naturaleza del hombre, y al propio tiempo, en el orden establecido por Dios. Hemos expresado tantas veces estos principios, que constituyen la base de la doctrina social, que sería superfluo insistir de nuevo en ellos.

El hombre está destinado, por naturaleza, á vivir en sociedad. Pero esta inclinación no está en la naturaleza porque ésta es naturaleza, como afirma Grocio, sino porque, como ya lo decían los antiguos, Dios la ha infundido en la naturaleza como expresión de su ley, y le ha dado su sanción.

Según esto, preciso nos es ver en la disposición divina, es decir, en esta ley divina general expresada por la naturaleza racional del hombre, la última razón del Estado, lo mismo que del poder del Estado, porque hay que hacer distinción entre ambos.

No hay que creer, pues, en una acción divina inmediata en el origen del Estado, ó en la forma de gobierno. De aquí que los neo-escolásticos tuviesen razón completa al declarar contra Jacobo I que la razón y la ley nos enseñan que la autoridad reinante es únicamente de institución divina mediata.

Que el modo sea aceptable, como Belarmino y Suárez procuran explicarlo, cosa es que puede ser discutida; pero la censura que ordinariamente se les dirige, diciendo que su doctrina conduce á la de Rousseau, se apoya en una mala inteligencia, ya que, en último extremo, reconocen el origen divino de la sociedad política. En todo caso, no es posible negar que muchas funestas consecuencias que resultan de la teoría del *Contrato Social*, se producirían también, si, como lo admiten, el consentimiento mutuo de los hombres no fuese la única condición de la transmisión del pleno poder divino al Estado y al gobierno establecido, sino también el medio por el cual se realiza esta transmisión. Por lo demás, es tan artificial y confuso este sistema, y debe rodearse de tales precauciones contra las malas interpretaciones, que ya, por naturaleza, es difícil concebirlo y exponerlo con claridad. [1]

Sin embargo, esto no impide que la idea, cuya expresión conveniente no supieron encontrar aquellos hombres, sea exacta en sí misma; por lo menos, éste es nuestro parecer. Porque, si no se admite una mediación natural de la voluntad divina, sólo resta decir, con Jacobo I, que todas las veces que un rey ó un presidente de república abre la boca, es como si Dios mismo hablase de lo alto del Sinaí, ó bien admitir, con Stahl, que Dios transmite al Estado y á sus jefes un poder divino secundario, contra el cual ni siquiera puede recurrirse á Dios, y al cual deben todos someterse, aunque en realidad sea injusto. Esta enormidad y otras semejantes demuestran la razón que tenían los neo-escolásticos para acentuar, como lo hicieron, el principio de que el Estado no tiene derecho á atentar, por cualquier modo que sea, ni á la razón humana, ni á la libertad, ni á la conciencia. Su error consistía únicamente en conceder demasiada extensión á la acción personal humana en la cuestión del origen del Estado.

Así, pues, su opinión debe reducirse á la justa medida. Evidentemente, no se logrará esto con aquel exceso de que Haller se hizo culpable. Por pura enemiga á la Revolución, que con razón atribuía al vivo deseo de libertad ilimitada predicado por Rousseau, quiso excluir de la fundación del Estado toda acción humana libre, é influído por la Escuela Histórica, sólo vió en el Estado el producto del desarrollo histórico y natural por completo independiente del hombre.

Nadie negará que este punto tiene también gran importancia en el origen del Estado; sólo que no hay que considerarlo como la única causa de la formación del Es-

(1) Cathrein, *Moralphilosophie* (3), II, 473 y sig. Meyer, *Institut. iur. nat.*, II, 361. Gutberlet, *Ethik*, (3), 187 y sig.

tado, porque, de lo contrario, especialmente con el modo de pensar panteísta que domina al mundo actual, cae uno directamente en la doctrina de Hegel, según la cual el Estado es el desarrollo histórico y necesario del espíritu del mundo activo en la humanidad, el mismo Dios visible y presente.

De todo esto resulta que, aquí, como en todos los acontecimientos de la historia, preciso es considerar la acción común de tres causas diferentes: las relaciones naturales, la actividad humana libre, y el gobierno de Dios en el mundo. (1)

El hombre no es tan independiente de la naturaleza y de los acontecimientos históricos como lo supone Rousseau, ni, con mayor razón, de Dios. Pero su libertad tampoco desaparecería ante la acción divina, como lo creían Jacobo I, Stahl y Hegel, ni ante el desarrollo natural é histórico, como lo quiere Haller. Sin duda que el hombre interviene con frecuencia y por modo poderoso en la marcha de las cosas, aquí favoreciéndolo, allí poniéndole obstáculos; pero su fuerza no llega jamás á la del Creador y Dueño del mundo. La naturaleza y la lógica de los hechos son siempre más fuertes que él, y, si la situación general no viene en su auxilio, sin hablar de la bendición de Dios, los dones y los esfuerzos más poderosos son completamente vanos.

Con demasiada frecuencia exageramos la importancia de algunos hombres, creyendo, según la *teoría de los héroes* de Carlyle, que sólo ellos han hecho la historia. ¿Quién creerá que Alejandro, Carlomagno y Napoleón tuviesen desde el principio el presentimiento de lo que llegaron á realizar? ¿Quién creerá que, con capacidades diez veces mayores, no hubieran llevado á cabo lo que hicieron, si no les hubiesen ayudado las circunstancias? (2) Fueron grandes y poderosos; obraron con reflexión, según fines más ó menos claramente conocidos; desplegaron todo su poder; pero las circunstancias y la mano de Dios fueron más fuertes que

(1) Ioan. Saresber., *Polycrat.*, 2, 20, 21.
(2) Cf. Rocholl, *Philosophie der Geschichte*, II, 541 y sig.

ellos. Eran libres, pero no independientes. Doble poder superior, el Estado natural de las cosas, de un lado, y la dirección divina, de otro, impulsábalos siempre adelante, á la victoria desde luego, y después á la caída. Así consolidaron su poder, así lo extendieron como reino terrestre, y así, en definitiva, lo destruyeron. Y así es también como se han producido todos las acontecimientos, y así es como todas las sociedades han nacido y desaparecido, las grandes en grande, y las pequeñas en proporción menor.

3. La misión principal del Estado consiste en la realización de una parte de la empresa pública de la humanidad.—Según la filosofía cristiana de la historia, no hay que hablar de que no habría Estado ni orden social, si la humanidad no hubiese caído en el pecado. Esta opinión fué ya enérgicamente rechazada en la Edad Media, según nos lo dice Santo Tomás. (1) No vemos en qué esta teoría, en sí misma considerada, puede ser injuriosa á la dignidad sublime del Estado, como muchos celadores quieren hacerlo creer. (2) Si la creencia de que la Redención, el sacerdocio y la Iglesia, en su forma actual, como medio de reconciliación, han sido dados por la Misericordia Divina como auxilio al género humano pecador, no perjudica en modo alguno á su honor, ¿por qué el Estado habría de considerarse rebajado con esta explicación?

La teoría de Estado actualmente representada por la escuela de los nuevos discípulos de Schelling, da mucho más que pensar. (3) Ésta, como todo el schellingianismo del último período, que conduce al gnosticismo y al maniqueísmo más siniestro, es una verdadera renovación de la doctrina parsi de Ahrimán y de sus dews, ó de la doctrina

(1) Thomas, 1, q. 96, a. 4.
(2) Con mayor vehemencia, como siempre, Schulte, *Die Macht der römischen Päpste*, § 4, I, 28 y sig. Friedberg, *Die Grenzen zwischen Kirche und Staat*, 37,—Más concluyente y digno, Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, 125, 523. Eicken, *Mittellatterl. Weltanschauung*, 357; cf. 122. Stein, *Soziale Frage*, 245.
(3) Igualmente Stein, *Ibid.*, 100.

gnóstica del demiurgo y de la materia. Pero ¿cuándo se ha visto á un escolástico sostener semejante doctrina?

Todos, con Santo Tomás y Aegidio de Columna [1] á su cabeza, están, por lo contrario, de acuerdo sobre este punto, á saber, que la causa de la formación del Estado se encuentra en el orden natural, en la naturaleza social del hombre, no sólo en sus necesidades, sino en sus obligaciones, no sólo en la desnudez é insuficiencia del individuo, sino en la obligación de desplegar su actividad en provecho de otros y de obrar con otros.

Así, pues, la opinión expuesta por Platón, [2] y repetida en forma todavía más grosera por los materialistas modernos, á saber, que los Estados deben su nacimiento á la necesidad y á la utilidad, no los satisface, ni, con mayor razón tampoco, la opinión de que es preciso buscar la última causa del establecimiento del Estado en la violencia culpable.

Por otra parte, esto concuerda perfectamente con la opinión de gran número de Padres de la Iglesia y de Soberanos Pontífices, á saber, que la mayor parte de los Estados y muchos hombres que, en el curso de los siglos, han poseído el poder, se han apoderado de hecho de él por injusticia propia ó por faltas ajenas. [3] Desgraciadamente, así lo confirma la historia; y con ello prueban estos hombres que la conocen mejor de lo que ordinariamente se cree. [4] Atribuir á los escolásticos la opinión de que el poder público es, por su naturaleza, una consecuencia del pecado, es tan lógico como sostener que el juez que declara á uno culpable de robo, pretende con ello que la propiedad es el robo.

Pero todavía van más lejos los doctores de la Iglesia. Si redujesen únicamente el Estado á la única concepción de

(1) Aegid., a Columna, *De reg. princ.*, l. 3, p. 1, c. 1 y sig. Thomäs, *Reg. princ.*, 1, 1.
(2) Plato, *Rep.*, 2, p. 369 b c.
(3) V. Feuardent *zu Ir.*, 5, 24, en Massuet, II, 346 y Hergenröther, *Kath. Kirche und chrirtl. Staat.* 1872, 460 y sig.
(4) Cf. Bertrand. Cardin., *De iurisdict.*, q, 1.

que los hombres tienen mutuos deberes que cumplir, merecerían el reproche que se les dirige, á saber, que lo consideran simplemente como la mayor asociación de derecho privado, y desconocen la diferencia entre el derecho público y el privado. Ya hemos demostrado cuán falsa es esta acusación, al hablar de la doctrina política de Haller. [1] Bajo este concepto, la escolástica tiene ideas incomparablemente más claras sobre la naturaleza del Estado, que muchos políticos y juristas modernos, los cuales á menudo se expresan por modo oscuro é indeciso sobre esta cuestión. Cuando leemos á Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, siéntese uno tentado á creer que quiso contradecir á Zachariä. Porque mientras el uno pretende que no pueden trazarse límites exactos entre los dos campos, y que la diferencia consiste únicamente en el más y en el menos, [2] enseña el otro que el derecho público y el privado no deben concebirse como una diferencia de más ó de menos, sino que, por naturaleza, hay que separar ambos dominios.

El fundamento descansa, según los teólogos, en la naturaleza del Estado. [3] Todos se muestran acordes sobre este punto, á saber, que el hombre, y el cristiano en particular, se someten al Estado para favorecer el bien común, no sólo por consideración á su propio provecho, sino por motivos más elevados. Y sostienen que, bajo este concepto, nadie puede elevarse demasiado, pues conciben el Estado desde un punto de vista tan sublime, tan universal, que se les acusa de casi haberlo hecho desaparecer, preocupados únicamente de las obligaciones morales de la totalidad, de los grandes fines comunes á la humanidad y del pensamiento del reino de Dios. Esto es igualmente falso. Reconocían la independencia del Estado en los límites que le trazaron, [4] pero le asignaban un puesto que entraña una importancia que se extiende más allá de la tierra.

(1) V. más arriba, conf. XVI, 3.
(2) Zachariæ, *Vierzig Bücher vom Staate* (2), I, 172.
(3) August., *Ep.* 137, 17. Thomas., *Reg. princ.*, 1, 1, 14; 2, 2, q. 58, a. 7, ad. 2. Aegid. a Columna, 3, 1, 4. Joan. Saresber., *Polycrat.*, 4, 2; 6, 20.
(4) Thomas, *Reg. princ.*, 1, 15.

Y con razón. El Estado es una parte importante de la organización divina del mundo, y no la última rueda del mecanismo del gobierno divino aquí bajo. No es el resumen de todo el edificio, ni el medio más importante para representarlo, sino el más rico en influencia entre la multitud de aquellos por los cuales, según las intenciones de Dios, debe alcanzar su fin la sociedad universal. Como ésta, semejante á la naturaleza limitada, no puede realizar toda su empresa bajo la forma de un Estado universal, único, sin límites, indeterminado, sin consistencia, lo mismo que aquél del cual esperan la salvación los déspotas conquistadores y los socialistas, Dios ha dispuesto las cosas de tal suerte, que quedase establecida, en la empresa colectiva de la humanidad, una partición según límites más estrechos, pero sólidos. Estos círculos particulares, cada uno de los cuales tiene su dominio propio y determinado, se llaman Estados.

Todo Estado tiene, pues, que cumplir, como misión peculiar exclusivamente suya, un destino particular. De éste depende su poder; él es la fuerza motriz de toda su actividad; él constituye la fuente de su derecho público; él es su principio de vida, el fundamento de su unidad.

4. El Estado como organismo central independiente.—Este principio de la unidad interna del Estado tiene una importancia por todo extremo trascendental. Todos los males que la dominación moderna de los partidos, de las personas sin reflexión, y todos los que la disolución en átomos sin cohesión han difundido en la sociedad, provienen de que se conciba al Estado, con Schlözer, como una máquina artísticamente ordenada, ó, con Rousseau, los revolucionarios y los socialistas, como un amontonamiento mecánico, ó, con Hegel, como una idea de unidad lógica, vacía, ó, finalmente, con el absolutismo, como una gran masa contenida por un círculo de hierro; en una palabra, como la suma de numerosas partes aisladas. Según esta idea, no es más que una masa cuantitativa, pero no una sociedad cualitativa y orgánica; por consiguiente, no una unidad esencial, no un organismo. Es una simple yustaposición que posee tantos derechos y fuerzas como han podido reunir los miembros, como lo que suele ocurrir en un prorrateo; pero está muy lejos de ser un todo, algo de nuevo, independiente, y de poseer mayor contenido que el producto total de lo que poseen los individuos. Según esta opinión, toda la importancia de la acción del Estado se reduce á saber de qué lado está la mayoría de votos. El derecho se adjudica siempre al Estado que puede reunir la mayor suma de fuerzas físicas. La idea de que una sola fuerza, un pequeño número de votos que representan al todo, pueden tener, según su más íntima naturaleza, un valor mucho más elevado, es para ella absolutamente incomprensible.

De ello nos hemos podido convencer muy claramente por las tempestades que ha sublevado el Concilio Vaticano. Aquellos escrúpulos que consideraban como arbitrario hacer hablar únicamente á los Obispos como representantes de la Iglesia, y no como simples testigos, es decir, de pesar sus votos, pero no contar las masas en nombre de las cuales obraban; esas cuestiones referentes á porqué un concilio, con un corto número de miembros, tiene el valor de un concilio general, y otro, con miembros mucho más numerosos, tiene únicamente el valor de un concilio particular, parten todas del error fundamental liberal que concibe la asamblea como una pura aglomeración de individuos, pero no como unidad orgánica.

De aquí la gran importancia que tiene el comprender que la totalidad, como unidad orgánica, es algo de nuevo, independiente, incomparablemente más elevado que la suma de todas las partes aisladas; ó, como ordinariamente se dice, que el derecho de unidad total es cosa muy diferente del derecho de pluralidad total. Sin duda que esto es lo que Aristóteles quiso decir con la frase de que el conjunto es antes que las partes, naturalmente, no según el tiempo, sino según la fuerza y la naturaleza. Trátase aquí de prescindir resueltamente de todas las miras materialistas y liberales, pues, sin esto, jamás será posible una concepción

exacta del Estado. Creemos ya haber hecho algo maravilloso, cuando, con Rousseau, colocamos la voluntad total por encima de la voluntad de todos. Pero esta voluntad total no es más que un resumen mecánico de todas las voluntades. No es esto algo entero y homogeneo en sí; es algo idéntico á la definición que ordinariamente se da del complot en el código penal moderno: la comunidad no falta en él, pero sólo varias personas son las que constituyen una asociación, ó adoptan una convención, en virtud de la cual cada una se decide á ejecutar el crimen como asunto personal.

Ahora bien, he aquí que en todas partes, en la naturaleza y en la historia, vemos que el conjunto orgánico no se adapta en manera alguna á sus elementos. Nadie considerará sus cuadros como cierta cantidad de colores, y todavía menos la planta como la simple suma de las partes que la constituyen, ó el cuerpo humano como un simple conjunto de huesos, músculos, venas y nervios. Cada una de estas cosas constituye un todo, y algo de nuevo que supera de mucho á las partes. Si el todo no fuera más que las partes, podríamos restablecerlo con ellas. Pero todos saben que queda destruído desde que estas partes se disuelven en sus elementos esenciales. Esto es lo que ocurre en todas las asociaciones orgánicas morales: familia, clases, ejército, Estado, Iglesia. Sólo el materialismo más grosero, por no decir el cinismo, puede sostener que es lo mismo que dos personas se unan por modo arbitrario, ó que formen una familia estable en virtud de un contrato. La diferencia es tan grande como entre dos trozos de cristal y el cristal entero, porque es esencial. En el primer caso, no hay sociedad humana, porque no hay unidad; pero en el segundo, resulta un orden de cosas completamente nuevo; de aquí que la indisolubilidad pertenezca á la naturaleza del matrimonio. Solo un charlatán como Gambetta puede creer haber formado un ejército, cuando ha levantado cien mil hombres. Pero formarse una idea de lo que es necesario para que este ejército, como un todo viviente, movible, dispuesto al combate, se deje manejar como una pistola entre las manos de un jefe, pocos son capaces de ello, porque no saben lo que es un organismo.

Sin embargo, el Estado es un organismo. [1] No basta explicar sus derechos y su actividad como pluralidad de conjunto, es decir, como derecho de conjunto, como voluntad de conjunto, como fuerza de conjunto y como actividad de conjunto de los miembros. Como se ve, esta concepción no irá más allá de una acumulación de derechos privados. Pero el derecho público, como nos lo enseñan Aristóteles y Santo Tomás, se distingue del privado, no por la cantidad, sino por su naturaleza íntima. Debemos, pues, aplicar especialísimamente al Estado la doctrina del organismo, como á una unidad independiente y viva. Sólo nos formaremos una idea verdadera del derecho del Estado considerándolo como un derecho de especie completamente particular; y sólo concebiremos así al Estado, si lo consideramos como un organismo homogéneo, independiente, con actividad y voluntad propias, con moral y moralidad propias y fines propios.

No hay que comprender esto en el sentido de que las virtudes ó los vicios de la totalidad sean juzgados de otro modo que los del individuo. Para éste, como para aquélla, no hay más que una sola moral y una sola justicia. [2] Pero esto quiere decir que la bondad y la corrupción del todo no son la de los miembros, y recíprocamente. Sabemos que media gran diferencia entre la moral pública y la privada, [3] y que hasta pueden estar en oposición la una con la otra. [4] Esto es lo que vemos en el complot de que antes hemos hablado. La comunidad obra por modo completamente distinto de sus individuos. En ella, quizás no haya un solo individuo que, personalmente, quiera hacer

(1) Aristot., *Polit.*, 5, 2, 7.—(Thomas,) *Regim. princ.*, 4, 23.—Ioan. Saresber., *Polycrat.*, 5, 2, 6, 20. Nicol. Oresm., *Mutat. monet.*, 22. Antoine, *Economie sociale* (2),107.
(2) V. *infra*, conf. XXVIII, 1.
(3) V. *supra*, XXV, 8.
(4) V. Conf. XI, 4; XXVI, 11.

lo que el todo ha decidido por unanimidad, ó responder de ello. Pero desde que uno obra como miembro orgánico del todo, ya no es lo que es como individuo independiente.

Por consiguiente, no son los crímenes de cierto número los que constituyen un crimen público, como tampoco constituyen el pecado original los pecados de todos los hombres. Pero, del mismo modo que el pecado original es el pecado de la totalidad, cometido en nombre de todo el género humano por su primer padre y jefe, así también los pecados públicos son los cometidos por la comunidad como tal. Unidad de conjunto es algo completamente distinto de pluralidad de conjunto. Que se extrañe cuanto quiera ese modo de ver del derecho materialista liberal, que desgraciadamente ha llegado á dominar el derecho penal contemporáneo; pero no es posible negar que hay delitos cometidos en corporación, es decir, crímenes cometidos por la unidad de conjunto. [1] Así lo creyó la antigüedad, [2] y así lo admiten el derecho romano [3] y el canónico. [4]

5. Relaciones entre la nación, el Estado y la humanidad.—Lo que hasta ahora hemos dicho, se esclarece más si comparamos las tres ideas de Nación Estado y humanidad.

Llamamos nación á una parte determinada de la humanidad, en cuanto esta parte se ha formado de una familia. [5] La triple unidad de sangre, de costumbres y de lenguas componen una nación. [6] El hombre se adhiere á ella con el mismo amor y la misma tenacidad natural que á la familia. De aquí que sea este un amor puramente natural, sensible y carnal, es decir, que no se origina de

(1) Gierke, *Genossenschaftsrecht*, II, 522 y sig.; III, 738 y sig.—Beseler, *Deutsches Privatrecht* (1), I, 366.—Bluntschli, *Privatrecht* (1), I, 105 y sig. —Mühlenbruch, *Pandekten* (2), I, 370 y sig.—Liszt, *Strafrecht* (4), 127.

(2) Vol. IV, conf. XV, 8.

(3) *Dig.*, 4, 2, 9, l. 1, *Cod.*, 1, 3, 2, 13.—Gierke, III, 168 y sig., 234 y sig., 402 y sig., 491 y sig. Cf. Vol. VII, conf. XI, 1.

(4) C. 4, VI, 3, 20. Gierke, III, 342 y sig.

(5) Jarcke, *Prinzipienfragen*, 437 y sig.

(6) Waitz, *Grundzüge der Politik*, 6 y sig.

una idea más elevada, una idea espiritual. Si quiere realizar esta idea, debe desligarse del estrecho sentimiento de la nacionalidad con la misma decisión con que el niño debe deshacerse de las enaguas de su madre, si quiere llegar á ser algo. Para realizar un fin civilizador más elevado, se asocian, pues, los hombres en un conjunto particular, que no se congrega exteriormente sólo por los lazos de la sangre, sino que se une por una fuerza vital interna. Tal es el Estado. No es éste una institución que la naturaleza ha hecho creer, sino que, aunque la naturaleza del hombre le impulse hacia él, como ya lo hemos visto, es una institución creada libremente, y dispuesta para fines civilizadores; por consiguiente, una institución moral. Sin embargo, no es posible desconocer que el hombre, al adherirse libremente ó por fuerza á un Estado, no renuncia por completo á su nacionalidad, del mismo modo que la mujer que pasa á habitar la casa de su marido, no olvida enteramente la de su padre.

Y mucho menos creerá nadie haber renunciado á sus derechos de hombre, adhiriéndose al Estado. Mientras llega el momento en que el Estado reemplace á la humanidad para el hombre,—y gracias á Dios todavía no hemos llegado á esto, por más que un cosmopolitismo mal comprendido, y los principios de la internacional, de las logias, de la libertad, de la igualdad y de fraternidad, hagan lo posible por conseguirlo,—preciso será que consientan en que se distinga entre Estado y humanidad, y que todo espíritu que no esté ya seducido desde el punto de vista moral y político, separe más ó menos distintamente en él al ciudadano del hombre.

Por parte de la naturaleza, el Estado ocupa, pues, un punto intermedio entre la humanidad y la internacionalidad. Igualmente, debe dejar en libertad á los individuos, y prestarles su apoyo para que, como hombres, estén en estado de hacer valer sus derechos y de cumplir sus deberes, del mismo modo que debe, por otra parte, no aproximarse demasiado á la nacionalidad.

Lamentamos vivísimamente esta degeneración del sentimiento nacional legítimo, porque descubrimos en ella, desde el punto de vista moral, tres cosas que hay necesidad de rechazar: la renovación de la antigua teoría pagana, bárbara, despiadada, orgullosa, egoísta; el parentesco con la teoría brutal y materialista de las razas, y, finalmente, la innegable tendencia á la revolución contra el orden jurídico existente. Añádase á esto, desde el punto de vista puramente político, otro motivo que muestra cuán condenable es esta tendencia. En la nacionalidad, la formación de los Estados es, como ya lo hemos dicho, una elevación de la vida sensible, por no decir materialista, hacia fines morales más eminentes. Un paso atrás en el principio de nacionalidad, es seguramente una negación de la vida moral, y, por el mismo hecho, también de la vida pública, como, para la mujer, es un crimen contra los deberes del matrimonio abandonar la casa de su marido y morar en la de sus padres. Pueblos hay que han logrado constituir únicamente una nación, pero no un Estado. El principio de nacionalidad es la recaída en esa forma, la más grosera de la existencia, una tentativa para hacer volver la humanidad al estado de horda ó de banda, arrojándola del orden jurídico existente y establecido según fines morales. (1)

Aunque no aprobamos ese sentimiento de nacionalidad tan perverso, nos vemos obligados á acentuar especialmente el deber del Estado con relación á la nacionalidad. (2)

Á menos de estar corrompido hasta la médula de los huesos, nadie olvida su familia. Todos sienten como una afrenta inferida á su propia sangre cualquier perjuicio hecho al sentimiento nacional legítimo. Todos se muestran quisquillosos sobre esta materia, y todos resisten, en este terreno, á todos los esfuerzos para hacerles cambiar de opinión. Cuando una nacionalidad no encuentra en el Estado lo que anhela, una vida honrosa, segura, agradable, la busca en

(1) Cf. Arnold, *Kultur und Rechtsleben.*
(2) Meyer, *Instit. iur. nat*, II, 304 y sig.

otra parte, y por todos los medios. Puédense condenar esos lúgubres fantasmas del panslavismo, del panescandinavismo, del magiarismo, del rumanismo, del irredentismo, del ruténismo, del alsacianismo, del tchequenismo, del fenianismo; pero también hay que decir que no puede imputárseles toda la culpa á los espíritus excitados, sino que también el Estado ha pecado, hiriendo inconsideradamente, por una parte, los sentimientos nacionales, y, por otra, destruyendo la unidad religiosa y moral, única que, más fuerte que la sangre, es capaz de consolidar su edificio compuesto de tan diferentes elementos.

Así, pues, el derecho del Estado con relación á las nacionalidades no es tan absoluto, como la política de un Salmanasar, ó de un Nabucodonosor, y como la política moderna á veces supone. La verdad es que cada nacionalidad y cada raza no es otra cosa que un vástago del árbol de la humanidad primitivamente uno é indivisible, el cual ha echado raíces con el tiempo y se ha extendido á lo lejos en ramas independientes. Cada Estado es una nueva bifurcación de estas ramas, ó una concepción más estrecha de la nacionalidad. (1) Cuando una parte más ó menos grande de una nación se separa de otros pueblos por el derecho y la organización; cuando se organiza interiormente por cierta constitución, con el fin de una seguridad mayor hacia lo exterior, y de una consolidación más duradera en lo interior, origina un Estado. ¿Cuántos miembros abraza este Estado? ¿Sólo constituye una nacionalidad? ¿Abarca en todo ó en parte una nación ó pueblos diversos? Poco importa. Evidentemente, estará tanto más sólidamente unido cuanto que más vengan en su ayuda las vigorosas fuerzas de impulsión del sentimiento nacional. Pero esto no es lo que constituye el Estado; es el orden del derecho y de la seguridad. Así, pues, la limitación constituye su naturaleza, del mismo modo que es la causa de su origen. Un

(1) Arnold, *obra citada*, 48 y sig. Haulleville, *Définition du droit*, 263 y sig. Stahl, *Philosophie des Rechtes*, (4), III, 161 y sig. Bluntschli, *Lehre vom modernen Staat*, (5), I, 103 y sig.

Estado nace por el solo hecho de que cierto número de hombres están de acuerdo en considerar, como cosa accesoria entre ellos, los intereses materiales en las relaciones, y en favorecer más extensamente, con una acción de conjunto común, los fines morales y jurídicos. Cuanto más triunfe el Estado del grosero principio de nacionalidad, más clara conciencia tendrá de su empresa.

6. Todo Estado debe realizar una misión particular.—Inútil, pues, explicar que el Estado no es, no ya la humanidad misma, pero que ni siquiera puede reemplazarla. Todo Estado, por grande y poderoso que sea, es una fracción de la humanidad y ocupa un puesto inferior y subordinado con relación á ella.

De la aceptación de esta verdad, que es fundamental para toda política, depende el conocimiento de la verdadera misión del Estado; y únicamente sometiéndose á ella, halla sólidas garantías para su prosperidad y estabilidad. Toda tentativa para constituir un Estado universal entraña un germen de disolución, [1] porque se apoya en el error y aspira á cosas imposibles, [2] sin contar con que los pueblos sanos jamás podrán entusiasmarse con semejante idea, ya que presienten la verdad, aunque no puedan expresar la razón de la misma. Sin un particularismo razonable, jamás lograrán popularidad y duración las instituciones políticas, ni despertarán jamás el amor del sacrificio en las masas. Con razón canta el poeta húngaro:

«Precisos son límites al hombre, porque pierde mucho de su fuerza interior cuando vaga sin cesar á través del espacio inmenso. Mucho temo que no se entusiasme tan fácilmente por el mundo entero como por la tumba de sus mayores». [3]

Esos doctores políticos, que, sin preocuparse del derecho, de la historia y de la realidad, cuentan únicamente, como verdaderos sabios de gabinete que son, con las ideas

(1) Aristot.. *Polit.*, 2, 1, 4.
(2) Bluntschli, *Lehre vom modernen Staate*, (5) I, 117 y sig.
(3) Madach, *Tragödie des Menschen*, 12 Gesang.

inventadas por ellos; esos hombres políticos que, con su poder, se prestan á traducir en actos las ideas de esos doctrinarios, y, ante todo, esos socialistas, que llevan su orgullo hasta superar las fantasías de estos últimos, tendrían todos necesidad de asistir á la escuela del buen sentido, á la escuela del pueblo, porque, al adjudicar al Estado toda la empresa que únicamente la humanidad entera está llamada á resolver, muestran que apenas tienen idea de la verdadera misión del Estado; y, lo que todavía es peor, preparan el camino al socialismo. Quizás no lo adviertan; pero la verdad es que ellos son los que despliegan más actividad para arrebatar al Estado el derecho y aun la posibilidad de existir. [1] ¿Qué es, pues, una humanidad que no se apoya en el hombre real, ni respeta su unión con la familia, el municipio, las clases y el Estado? Ó bien es una palabra muerta que nada tiene que ver con la realidad, la historia, el bienestar ó el malestar de la humanidad, un simple ejercicio oratorio, ó, si contiene algo en sí, arranca al hombre de las esferas á que pertenece por la naturaleza, la historia y el derecho, pero que nada tiene que ver con este hombre así desarraigado, ya que ha perdido toda base sólida y todo seguro apoyo.

De aquí que un cosmopolitismo y un humanismo que no sirvan de contrapeso á un patriotismo exagerado, son todavía más funestos que un patriotismo que no se apoye en la adhesión á la familia, á la vocación y al Estado, á la tradición, á la costumbre y á la historia. No podemos, sin embargo, apreciar al hombre como un simple ser de razón, sino que debemos considerarlo como miembro de esas comunidades jurídicas é históricas que se llaman familia, municipio, Estado, Iglesia. Sólo por éstas, y sólo cuando á ellas está íntimamente ligado, es un verdadero miembro de la humanidad. Pero ese supuesto falso principio quebranta á estos miembros medios, y procura reivindicar directamente para el todo á los individuos, sin intermediario alguno. Ahora bien, precisamente este es el fin que

(1) Bluntschli, *Staatswörterbuch*, IX, 612.

persigue la falsa Internacional, así la invisible de las secretas alianzas, como la visible del socialismo.

Para no ayudar á semejante perversidad, debe constituir el Estado un círculo determinado de su actividad, un círculo estrecho y fijado por la naturaleza de las situaciones y de la historia. Nadie lo sabe todo, y lo que cada uno sabe, no lo sabe del mismo modo que los otros; pero si uno hace lo que puede, á su manera, nadie tiene nada que decir. Esto se aplica también al Estado. Todo Estado debe fomentar la justicia y la moral; pero todo Estado debe fomentar las que le incumben, y de la manera que le sea conforme. (1)

Debemos sincera gratitud á Hegel por haber hecho resaltar este punto con tanta claridad en su *Filosofía de la historia*, aunque no podamos aprobar por completo la aplicación que de él hace. Cada Estado debe, en efecto, perseguir una idea moral particular. Cuanto más determinada sea ésta, mejor responderá á su completa organización la manera con que procure realizarla, y mayor será el resultado. Cada Estado tiene obligación de realizar la justicia. Pero cada uno debe hacerlo por modo particular y propio suyo. De aquí que con razón deba llamarse cada Estado una forma particular del derecho, (2) y cada política sana un ejercicio particular de la justicia. No es posible concebir un Estado que sea mejor ó más perfecto. (3) Y precisamente porque el Estado, como un todo parcial, ha acabado por formarse de la gran masa de la humanidad, quiere resolver su empresa general por modo particular.

El que quisiera que el Estado realizase ideas superiores á sus fuerzas, ya en magnitud, ya en extensión; quien le adormezca en la ilusión de que su empresa consiste en dominar todo lo que pertenece á la civilización de la humanidad, sin distinción de asuntos interiores y exteriores, de cosas divinas y humanas; el que le asigne fines extraños á

(1) Aristot., *Polit.*, 5, 7 (9), 14.
(2) Eudem., *Moral.*, 7, 9, 1.
(3) Waitz, *Grundzüge der Politik.* 8. Cf. Aristot., *Polit.*, 4, 1, 2, 3; 3, 5.

su misión en lo referente á la educación y á la ciencia, al matrimonio, á la vida eclesiástica, á la transformación interna de la vida social, ese le prepara su caída, porque mina la base de su acción y le arrebata el derecho á la existencia.

El Estado existe para afirmar la seguridad de las leyes y para garantir la paz, (1) no sólo á sus súbditos, sino también á todos. No es más que una porción del todo, y debe contribuir, por su parte, en su situación limitada y según la medida de sus deberes particulares, á la salud del conjunto. Todos los otros miembros del todo que están á su lado tienen tanto derecho como él. Si los esclaviza y rebasa sus límites, se convierte en un peligro para la seguridad y la paz del conjunto, y se priva á sí mismo del derecho de existir. Si burla la paz, ya no puede ser su antemural y su protector; y si no es esto, falta á su fin y pierde el derecho á la existencia. Además pierde de su contenido interno, de su fuerza y de su capacidad de vida, en la misma proporción que traspasa la esfera particular de su actividad, exponiéndose con ello á caer al primer ataque serio.

7. Cuatro principios para la vida del Estado.—La prosperidad del Estado depende, pues, de cuatro cosas.

Desde luego, debe limitarse á su empresa propia, la cual le es suficiente y estrictamente determinada en todo, porque puede conocer con suficiente claridad y emprender con la misma decisión.

Esto es lo que, en el fondo, constituye la mayor dificultad. El que puede hacer mucho, está demasiado fácilmente dispuesto á creer que puede hacerlo todo, y con suma dificultad cree en las buenas intenciones de los que le predican moderación. Cuanto más grande es el poder, mayor es su tentación á insinuarse en extrañas esferas. Ahora bien, esto no sólo es mucho más fácil al Estado, sino que también es mucho más peligroso que si se tratase única-

(1) Engelbert. Admond., *De ortu et fine Rom. Imperii.* 16, 21. Thomas, *Reg. princ.*, 1, 2. Schaud, *Die Eigentumslehre*, 407 y sig.

mente de un individuo que se deja arrastrar á usurpaciones. La experiencia de los efectos que nunca tardan en presentarse, quizás lo harán más prudente; pero ¿quién lo salvará, si se deja arrastrar por esta vía? Para uno que ve el peligro, hay miles que lo impulsan hacia adelante y le hacen imposible la vuelta. Toda exhortación al derecho es calificada de traición á la patria, y el que lisonjea la pasión, es defendido como si se tratase de la conservación personal y de un deber. De aquí que pueda muy bien decirse que, en la vida del Estado, la pasión de extender el poder por medio de usurpaciones, es casi incurable, desde que se ha dado el primer paso. Con semejante conducta, se perturba también la inteligencia del verdadero fin del Estado, porque es una ley del gobierno divino del mundo que todo aquel que se arrogue derechos extraños será siempre incapaz de reconocer los suyos propios y sus obligaciones.

Pero esto no quiere decir que cada Estado deba recluirse en su dominio propio y limitado cuanto le sea posible; antes bien, cada Estado debe moverse—y esta es la segunda condición—en el dominio de su actividad particular, de suerte tal que favorezca siempre á la gran totalidad, y que, en todo caso, no le sea perjudicial. El Estado es una parte del todo formado por la humanidad, y precisamente es esta una razón por la cual tiene siempre obligaciones con relación á ella, aun allí donde se discute su utilidad propia. Y trabaja por el mayor provecho de esta última, si sirve sinceramente al gran todo. Quien sirve fielmente al que es más grande que él, antes se sirve á sí mismo que sirve al otro. Una política que fomente exclusivamente el particularismo, ó, para decirlo con más exactitud, el egoísmo; una política interesada, estrecha, perjudica menos á la totalidad, á la que rehusa el cumplimiento de ciertos deberes,—deberes que otros quizás puedan fácilmente reemplazar—que á su propia causa, á la que ella priva así del sostén, de otro modo apreciable, del conjunto.

Á estos dos deberes del Estado relativos á lo que está fuera de él y es superior á él, responden dos obligaciones referentes á lo que hay en él y está por debajo de él. En otros términos, y en tercer lugar, jamás debe perder de vista el Estado que sus miembros individuales no existen por causa de él, sino que él es el que existe por ellos y para ellos. Sin duda que esto parecerá una dulce herejía á nuestra generación, porque considera ella como título de gloria para el Estado moderno haber dominado á todos los individuos y haberlos rebajado, á ellos y á su actividad, á la categoría de instrumentos serviles, [1] ya que ni siquiera se retrocede ante la exigencia de que el Estado debe armarse de un poder excesivo, frente al cual el poder de cada voluntad individual sea nulo, por decirlo así, [2] y que debe imponer á los pueblos leyes inflexibles y férrea disciplina, hasta que admitan esta pesada carga como natural y necesaria. [3]

Debemos protestar contra esto, en nombre del Estado y de la humanidad. El Estado no debe ser un Estado de esclavos, por no decir un establo donde se encierren seres irracionales, del mismo modo que sus súbditos no deben rebajarse á la categoría de animales. Cada uno de sus miembros es un ser libre, independiente, personal, que no desaparece en el Estado con toda su existencia. Por el hecho de convertirse uno en ciudadano, no deja de ser hombre. Es hombre y hombre continúa siendo. Además, es cristiano, y tiene el derecho y el deber de vivir como cristiano. También se aplica á los súbditos del Estado la ley de un ser superior, ley en virtud de la cual deben perseguir un fin que supere sus estrechos límites. El Estado no puede prescindir de dar cuenta de sus acciones á un poder más elevado, un juez divino incorruptible. Nada le autoriza á violar el derecho, la razón, la libertad, la conciencia de sus súbditos, ó de poner en peligro su suerte

(1) J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 14 y 15 *Vorl.* (G. W. VII, 210, 221).
(2) Id. *Grundlage des Naturrechts*, 16, III, d. (G. W. III, 153).
(3) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 338.

eterna. Bajo este concepto, esperamos, por el honor del Estado y de la humanidad, que todos se atendrán al derecho germánico cristiano: «El hombre pertenece á Dios y no al Emperador». [1] «Las personas pertenecen á Dios, y el interés al Emperador». [2] «Ni siquiera el Emperador tiene derecho alguno sobre el cuerpo del hombre». [3] El Estado debe velar por la paz, por la tranquilidad exterior, por la seguridad del todo, pero de suerte tal que cada individuo encuentre en él lo suyo con todos sus derechos y todos sus deberes.

Pero como el individuo no encuentra en el Estado satisfacción á todas sus exigencias, síguese para el Estado una cuarta obligación. Hay intereses que realizamos únicamente, ó por la humanidad entera, ó por la asociación de personas que unen sus fuerzas y su experiencia para un fin particular. De aquí que, bajo ningún pretexto, deba el Estado ofrecer obstáculo alguno á esas asociaciones que forman los hombres, ya con libre impulso, ya por consecuencia de una ley natural y sobrenatural, á fin de satisfacer necesidades materiales ó de cultura, ó para practicar sus deberes religiosos. La familia, la sociedad con todos sus miembros aislados, y, como es completamente natural, la Iglesia, tienen, no obstante los derechos del Estado, un derecho inviolable á excitar y desplegar su actividad para alcanzar sus fines. Á pesar de todos los límites que lo envuelven, puede y debe conceder el Estado completa libertad á cada una de estas partes individuales y á todo poder que persiga, dentro de él, fines propios autorizados. [4]

Bien puede decirse que la transgresión de esta ley fundamental del Estado ofrece siempre gravísimos motivos para hacer sospechosa su situación. Nadie ataca los derechos ajenos más que cuando no está seguro de los suyos, ó los ha perdido. Ya entre los antiguos, la centralización

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw* 43, (2, 155).
(2) *Ibid. loc. cit.*, 40 (2, 105).
(3) *Ibid.*, 350 (7, 375).
(4) Aristot., *Polit.*, 5, 2, 7.

excesiva y la intromisión en todo eran consideradas como el signo más cierto de que la vida interna del Estado estaba carcomida y podrida, [1] y de ello hace fe la historia. Cuanto más declina la vida del Estado, más procura éste estar en todo y absorberlo todo. Aumentan entonces las leyes en cantidad aterradora; el Estado se ocupa en todo; lo que no está expresamente ordenado es considerado como punible, á estilo farisaico; los hombres se convierten en máquinas, y la debilidad del Estado se manifiesta por modo evidentísimo en que es preciso ordenarlo todo, aun las cosas más insignificantes, y en que nada prospera libre y naturalmente, por su virtud interna, es decir, que nada puede prosperar. [2]

8. Empresa que el Cristianismo debía realizar y que ha realizado.—Tal es la doctrina del Estado formulada por el derecho natural y por el Cristianismo. Puédese, si se quiere, rechazar la concepción cristiana de que, fuera de ella, ningún Estado puede existir; no será necesario que la defendamos, después de lo que hemos dicho. No, no queremos justificar la religión del Salvador, pero queremos decir, en su gloria, que ella es la primera que ha reducido al Estado á su derecho natural, ha hecho en su seno soportable y aun agradable al hombre la vida, y le ha llevado á encontrar así su verdadera salud y su verdadera fuerza interna.

El gran defecto del Estado antiguo consistía en la falta de vida interna independiente. Todos sus súbditos, con todo lo que eran, podían y poseían, quedaban sometidos sin reservas, y aun esclavizados, al Estado. Según nuestras ideas, el individuo pagaba el esplendor y el poder del conjunto con intolerable servidumbre. En Esparta, según expresión de Plutarco, [3] á nadie era permitido ordenar con libertad su vida, sino que se prescribía á cada uno lo que debía

(1) Aristot., *Polit.*, 2, 2 (5), 7, 9.
(2) *Ibid.*, 6, 4 (6), 2. Cf. *Authent. coll.*, 4, tit. 7, nov. 28, praef.: Non in verborum multitudine, sed in vero et iusto rerum effectu robur imperii collocandum est.
(3) Plutarch., *Lycurg.*, 24, 1.

comer y beber, y todo lo que debía hacer, como si se tratase de soldados en campaña. Nadie creía en su propia libertad, sino que cada uno se consideraba como cosa del Estado. Lo mismo ocurría en aquella Atenas tan admirada por su vida intelectual. «No os pertenecéis á vosotros mismos, y mucho menos tenéis el derecho de considerar vuestra posesión como propiedad vuestra, pues todo pertenece al Estado». (1) Esto se dijo á los atenienses, y no por un tirano ó por un conquistador, sino por el filósofo Platón. El mismo Sócrates no vacila en proclamar el más radical principio absolutista. «Lo que el Estado ordena—dice—es justo; justo es el que hace la voluntad del Estado». (2) Son las mismas palabras de Hegel: «Lo que es razonable es real, y lo que es real es razonable». (3) Es exactamente lo que enseñaba Marco Aurelio. (4) Podemos decir, pues, que éste fué el principio general de la antigüedad.

Fácil es figurarse lo que sería de la vida del Estado en semejantes circunstancias. No se trataba ni de conciencia ni de libertad. Si el Estado exigía de un ciudadano únicamente un céntimo más de lo que podía pagar, y no lo pagaba, el castigo era la prisión, la pérdida de su honor, la confiscación de su fortuna. (5) Cuando se habla del Estado, no puede uno evidentemente hablar de la clase más numerosa, los esclavos. El dueño podía permitírselo todo con relación á ello. (6) ¿Qué eran entonces para el Estado? Ni siquiera se les podía llamar una parte de él; eran simplemente cosas. No existía para ellos, ni derecho, ni conciencia, ni nombre. (7) He aquí la situación en aquellos curiosos y supuestos Estados libres de la antigüedad. De aquí que no nos sorprendamos de lo que la historia nos

(1) Plato., *Leg.* 11, p. 923 y sig. a.
(2) Xenophon, *Memorab.*, 4, 4, 12 y sig., 6, 6.
(3) Hegel, *Philosophie des Rechtes. Vorrede* (G. W. VIII, 17).
(4) Marc. Aurel., 4, 10. También Pope. Cf. Caird, *Evolution of religion*, (3), II, 20.
(5) Andocides, *De myster.* 73.—Isocrates, *Panathen.*, 10.
(6) Séneca, *Clement.*, 1, 18, 2.
(7) Cf. vol. II, conf. XI, 9; vol. III, conf. IV, 2.

refiere sobre la época imperial de Roma. Habíase entonces desarrollado en toda su lógica la idea del Estado pagano, probando al más confiado que, al lado de él, nada puede existir de lo que se llama libertad é independencia. Sin duda que se hablaba y se puede hablar siempre de la organización y de la justicia grandiosa del pueblo romano; pero dice Aulo Gelio: «Unas son las palabras y otra la realidad». (1) Así ocurrió que la mayoría de los hombres no quisiesen soportar más la carga de la vida, para la que no encontraban ni protección, ni medios, y que las riquezas no fuesen ya una garantía del derecho y de la vida para el corto número de los plutócratas que las poseían.

En presencia de esta situación, no era suficiente que el Cristianismo dirigiese únicamente hacia arriba las miradas de los hombres. De cierta utilidad fué que, ya al principio, realzase á la pisoteada humanidad con la consoladora perspectiva de una recompensa eterna en un mundo mejor, y le facilitase el deber de obediencia, entonces tan difícil á semejante poder, indicándole á Dios como al único á quien se refería la sumisión. Pero esto no podía satisfacer por largo tiempo. Preciso era fundar en la vida del Estado situaciones más dignas del hombre. Después de haber vivificado en cada individuo la necesidad de libertad y la conciencia de la independencia personal, debía también transformar el Cristianismo la vida pública, de suerte tal que cada personalidad y cada asociación más estrechamente autorizada, encontrase en él libre é independiente impulso, y que todos los miembros tuvieran participación en el desarrollo del conjunto, sin dañar á este último. (2)

Con frecuencia se dice que la cuestión fué resuelta gracias á la penetración de los germanos en el imperio romano. Pero lo cierto es que este nuevo elemento sólo era bueno para ofrecer un nuevo peligro á la vida del Estado. En el Estado antiguo, el poder y el conjunto lo son todo,

(1) Aulus Gellius, 16, 13.—(2) Cf. Thomas, 1, 2, q. 105, a. 1.

y el individuo nada. El espíritu germano no sabía nada del Estado, ni toleraba la absorción del individuo por el todo, ó tan sólo el predominio de un poder cualquiera. [1] El mayor peligro para la vida del Estado germánico consiste siempre en que el instinto de independencia del individuo disuelve la unidad del todo. El alemán sirve al gran todo por convicción, pero únicamente á causa de la independencia del individuo. Y precisamente allí donde el Estado formula pretensiones exageradas, siéntese, como un gigante, poseído del deseo de hacer saltar el edificio de un espaldazo, ó de hundir el suelo de una patada, hechos que las antiguas leyendas heroicas nos refieren con verdadero júbilo. Así, pues, lejos de haber facilitado su empresa al Cristianismo bajo este concepto, no hicieron los germanos otra cosa que ponerle dificultades.

En presencia de estos males, á saber, una concentración que amenazaba con asfixiar toda personalidad, y un subjetivismo con el cual difícilmente podía el conjunto desarrollar su fin, tratábase de armonizar la unidad, los derechos particulares, la independencia de todos los miembros con la adhesión al conjunto, la libertad de la persona con el respeto á la autoridad, la solidez inquebrantable de la conciencia con la adhesión á la ley, la acción practicada con espíritu de sacrificio con la docilidad á las enseñanzas recibidas y la limitación individual hecha por convicción personal, la fidelidad al deber y á la autoridad con la exigencia de la protección legal, la sumisión al poder con el deseo de que éste reconozca y cumpla sus obligaciones para con el más humilde de sus súbditos.

(1) Cæsar, *Bell. gall.*, VI, 23. Tacit., *Annal.*, XIII, 54 (in quantum Germani regnantur). Gregor. Tur., *H. Franc.*, IV, 14; VII, 8; VIII, 30; IX, 3. En particular Tacit., *German.*. VII. Los únicos germanos que toleraban un poder y una dominación eran los godos, los cuales todavía estaban muy lejos de ser la perfección del género. Tacit., *German.*, XLIII. Cf. Waitz, *Deutsche Verfassungsgesch.*, (2), II, 165 y sig. Arnold, *Deutsche Urzeit*, 331 y sig., 357 y sig. Zöptl, *Deutsche Rechtgesch.*, (4), II, 188. Schröder, *Deutsche Rechtsgesch.*, 19 y sig., 114 y sig. Cf. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 486 (9, 13). Seek, *Geschichte der Untergans der antiken Welt*, I, 490 y sig.; Eicken, *Mittelalterliche Weltanschauungs*, 162 y sig.

Á los políticos y jurisconsultos de la antigua organización, parecíales insoluble y en contradicción consigo misma esta empresa. De aquí que no intentasen esfuerzo alguno para resolverla; antes al contrario, cuanto más se desarrolló la ciencia del derecho, más se precisó la idea de Estado, y más fuerte se hizo la presión hacia abajo. Desde este punto de vista, las nuevas concepciones cristianas pasaron sobre los hombres sin dejar rastro alguno. La situación de Roma en sus últimos tiempos, ó mejor, la de Bizancio, muestra una opresión de los municipios siempre en aumento; las cargas eran cada vez más pesadas, la libertad más limitada, y los derechos se redujeron más que en tiempos de Adriano y Caracalla. [1]

Vióse, pues, obligado el Cristianismo á intervenir directamente. Claro está que no dió leyes sobre esta cuestión, la cual no se refería á su empresa propia. Tampoco publicó resonantes programas políticos de la especie de aquellos de que decían los antiguos: «Son palabras semejantes á la nieve del año último». Ni menos provocó sabias discusiones filosóficas ni violentos debates políticos, sino que puso manos á la obra para resolver la cuestión por modo práctico, y así, los obispos y los sacerdotes levantáronse en todas partes como defensores de los municipios y de los ciudadanos oprimidos. Naturalmente, fueron atacados, vigilados, perseguidos millares de veces como perturbadores y tribunos ambiciosos; pero todo esto no los desvió de su camino, y tras penosas luchas, que duraron siglos, quedó terminada la obra, de suerte tal que el espíritu cristiano que la había modelado, pudo presentarse lleno de honor á la faz del mundo, siquiera le quedase todavía mucho que hacer para la terminación definitiva.

En la Edad Media, todo fueron corporaciones y asociaciones libres, libertades y privilegios. Un espíritu de clases sin ejemplo reinó en aquella época. Aquellos hombres, en otro tiempo tan egoístas, lo sacrificaban todo en honra y prosperidad de la corporación, de la cofradía, del muni-

(1) Rein en Pauly, *Real=Encykl.*, II, 886 y sig. V, 224 y sig.

cipio, y, en cada una de sus limitadas esferas, por cerrada y disciplinada que fuese, movíanse tantos caracteres independientes, propios en su género, obedientes sólo á sus convicciones, originales, como hombres existían. Todos eran entusiastas de su libertad, pero todos tenían también á la vista el pensamiento en el gran conjunto común, al cual se unían con júbilo y espíritu de sacrificio, como miembros libres dotados de actividad propia. Todo lo daban por la patria. Cometer una infidelidad con relación á ella, era peor para ellos que el crimen de Judas. (1) Para expresar todo el horror que sentían por la traición, inventaron este proverbio: «Al cuervo no le gusta la carne del traidor». (2) Morir por la patria era para ellos una muerte tan bella y tan expiatoria como el martirio. (3) Pero, sin duda alguna, esta patria era la patria cristiana, el antemural de su fe, la escuela de su vida, la aliada de su religión, la patria en que habían encontrado la dicha; era el Cristianismo viviente, que conciliaba su sed de independencia con el deber de obediencia, que les enseñaba á hacer de su adhesión al Estado un verdadero culto divino, pero que también compensaba, con la libertad y el derecho, su subordinación á una dirección única y severa.

(1) Kuonrât, *Rolandslied*, 6103. El mismo Dante coloca en lo más profundo del infierno á los traidores á la patria y á Dios. No hay que asombrarse de que la legislación alemana pensase del mismo modo. (Cf. Zöpfl, *Deutsche Rechtsgesch.*, (4), III, 373, 377, 417).

(2) Körte, *Sprichw. der Deutschen* (2), 7862.

(3) *Chanson de Roland*, 1134. Kuonrât, *Rolandslied*, 78 y sig., 3251 y sig., 3409 y sig. Se llegaba hasta llamar martirio á la muerte de los paganos que caían combatiendo por la patria (*Chanson de Roland*, 1638). El pueblo patriotico del Sud de Baviera cree todavía que los que mueren por la patria van inmediatamente al cielo, como los recién bautizados y los mártires. La misma creencia domina en las muchedumbres inglesas (*Review of Reviews*, XXVIII, 629, según Wolseleys, *Story of a Soldier's Life*) De hecho, Santo Tomás (2, 2, q. 124, a. 5, ad 3) dice que se podría hacer de la muerte por la patria un martirio, si se tuviese la intención de sufrirla por Dios, y, con mayor razón, si la guerra fuese una verdadera guerra por Cristo (Supplem., q. 96 [97], a. 6, ad 11). Cf. sobre los dos puntos Sylvius, Soto in-4, d. 49, q. 5, a. 2, concl. 4, § ad hæc tandem, y en particular, Billuart, *Tract. de fort.*, d. 1, a. 2, pet. 1. ¿Por qué el guerrero no es calificado de mártir? Explícase esto porque morir combatiendo es incomparablemente menos grande que padecer y sufrir. Salmantic., *Cursus theolog.*, tr. 9, d. 3, n. 24; Cf. n. 15.

9. ¿Dónde puede encontrar hoy el Estado protección?—Otros tiempos vinieron después. El mundo ha considerado como sospechosa, y perseguido como enemiga de la libertad, precisamente á la misma potencia que ha restablecido la libertad, y, como un poder destructor de la obediencia, á la misma que ha enseñado la obediencia, y, como un poder subversivo, á la que ha protegido á la autoridad; y así, la ha excluído de toda influencia en la vida pública. Todo el mundo puede comprobar lo que de esto ha resultado para la libertad, la obediencia y la autoridad. Quizás con la comparación entre la historia de los tiempos pasados y la de los actuales podría aprender el Estado, el cual no puede existir sin estos tres apoyos, á descubrir sus verdaderos amigos, y dónde puede esperar con la mayor seguridad ayuda y protección contra los peligros del presente y del porvenir.

CONFERENCIA XXVIII

EL FIN DEL ESTADO

1. El derecho público es inseparable de los deberes públicos.—La justicia consiste en dar á cada uno lo suyo. El que recibe algo, debe dar algo en cambio. Si uno hace algo por otro, éste debe también hacer algo en compensación. La justicia se apoya, pues, en la igualdad, [1] si no en la igualdad matemática, por lo menos en la proporcional. [2] Donde hay desigualdad, indudablemente se ha cometido una injusticia [3]. Así, pues, el que se encarga de un derecho, se encarga también de un deber, porque no hay derecho que conceda únicamente un derecho. Si alguien quiere hacer uso legítimo de su derecho, debe cumplir sus deberes. Si éstos le son demasiado penosos, no le queda otro medio para dispensarse de ellos que renunciar á su derecho, en el supuesto de que pueda hacerlo sin perjudicar á nadie. Semejante conducta no será ciertamente un signo de valor, de constancia y de celo por la justicia, pero, por lo menos, es un medio para evitar la injusticia.

Ahora bien, el Estado debe ser ante todo el sostén y la realización de la justicia. Cada Estado, como decían los antiguos, es una categoría, una determinada delimitación de lo que es justo. [4] De tal modo está esto en su naturaleza, que no puede subsistir largo tiempo, si se aparta del

(1) Aristot., *Eth.*, 5, 3 (6), 3; *Magna Mor.*, 1, 34, 9.
(2) Aristot., *Eth.*, 5, 3 (6), 8, 12, 14.
(3) Aristot., *Eth.*, 5, 3 (6), 3; *Magna Mor.*, 1, 34, 5.
(4) Aristot., *Eudem.*, 7, 9, 1.

derecho. [1] Y como no hay más que una sola justicia, y un solo bien, la bondad, [2] la prudencia, la fuerza, la justicia, en una palabra, la virtud del Estado, no puede ser, por naturaleza, diferente de la del individuo. [3] Por consiguiente, no podemos hablar de modo distinto de la moral pública que de la moral individual, ni podemos establecer para el derecho público otros principios que para el derecho privado.

Si esto es así, sobre el derecho del Estado descansan igualmente obligaciones, y á él están unidas, como lo están á cada derecho que adquiere un individuo. Y estas obligaciones no se refieren únicamente al Estado mismo como formando un todo, y á veces también á otros Estados, sino que se refieren igualmente á aquellos hombres, con relación á los cuales posee el Estado derechos, porque no han sido creados ellos por causa de él, sino que se ha formado él por causa de ellos. Pero el fin para el cual se concede un derecho, es aquel que consiste en realizar un bien al cual conduce lo que es justo, porque el derecho es siempre un medio, y sólo el bien es aquello á que se aspira por causa de sí mismo, con todo lo demás. [4] Por consiguiente, el deber de cuidarse de sus subordinados es inseparable del derecho público. Como usufructuario y ejecutor del derecho público, contrae el Estado la obligación de promover el bien de sus súbditos. Si no quiere admitir esto, debe dimitir la administración del derecho público; pero, como ésta es inseparable del derecho público, debe renunciar á su existencia.

2. El Estado tiene su fin.—Superfluo es, pues, preguntar si el Estado tiene un fin. Si es portador y ejecutor de un derecho,—y lo es y debe serlo—tiene también un fin, y es el fin que tiene el derecho. Si un hombre bueno y justo, si un Estado bueno y justo, deben ser juzgados según los mismos principios, el hombre como individuo, y

(1) Aristot., *Eudem.*, 7, 13 (14), 2.
(2) Aristot., *Eth.*, 1, 2 (1), 8.
(3) Aristot., *Pol.*, 7, 1, 5. Thomas, *Reg. princ.*, 1, 15.
(4) Aristot., *Rhetor.*, 1, 6, 2 y sig.

la humanidad como totalidad, como sociedad ó como Estado, tienen un solo y mismo fin. (1)

¿Qué pensar, pues, si jurisconsultos y políticos pretenden que el Estado no tiene fin alguno, y que valdría más no hablar de él? (2) ¿Por qué no hablar de este fin? ¿Significará esto, acaso, que es tan mal cumplido este fin, que más valdría cubrirlo con el velo de la caridad cristiana? Ó bien, ¿no se quiere entrar en discusión sobre este punto, porque se comprende demasiado bien que, si el Estado tiene fines que cumplir, tiene también deberes de que quizás no se quiere oir hablar?

Sin duda que este último caso es el verdadero. La suposición sobre el origen de esta tentativa de pacificación no puede ser más exacta. Sí, el Estado tiene deberes porque tiene un fin. No puede existir sin tener un fin, porque lo tienen los seres más ínfimos de la tierra. Y nadie querría hacerle la afrenta de decir de él lo que Meusebach se complacía en decir de un hombre sin consejo: «Se ha confundido con los que carecen de fin». Pero él no puede ser su propio fin, por lo menos para los que no comparten la opinión de Hegel y del panteísmo, opinión según la cual es como el Dios visible en la tierra. Sólo Dios es su propio fin. Por consiguiente, si el Estado no es su propio fin, tiene un fin fuera de él y superior á él.

3. Garantir el bien privado por medio de la justicia distributiva es derecho de humanidad.—Este fin, empezando por lo que hay de más pequeño y próximo,—desgraciadamente, aquello de que con más frecuencia se prescinde—es el bien de cada súbdito. Reservado estaba á los tiempos modernos negar estos principios. Kant lo ha hecho por modo categórico. (3) Pero he aquí que Lasson acaba de decir con tanta sangre fría como brevedad: «En ningún caso tiene deber el Estado de hacer felices á los hombres». (4)

(1) Aristot., *Polit.*, 7, 13 (15), 16.
(2) Lasson, *Rechtsphil.*, 313.
(3) Kant, *Rechtslehre*, § 47-49.
(4) Lasson, *Rechtsphil.*, 319.

Si verdaderamente es esta la opinión y la práctica del Estado moderno, deja muy atrás el despotismo del Estado antiguo. Porque, á pesar del poco cuidado que se tomó éste para saber lo que constituía el bien ó el mal de los hombres, reconocía por lo menos que allí donde la vida reportaba ventajas ó imponía cargas, las unas y las otras debían quedar igualmente repartidas. (1) Y Cicerón va tan lejos, que impone como deber á los que deben dirigir los negocios públicos el pensar en el provecho de los súbditos, porque éstos llevan su carga, no para su propia utilidad, sino para utilidad de aquéllos. (2) Estas palabras no suponen gran cosa, pero contienen un presentimiento de la verdad. El mundo antiguo jamás pudo comprender por completo la verdad, porque la idea que se formó del Estado jamás dejó emerger la idea de la cual todo depende, á saber, que el Estado, como tal, tiene también deberes para con los individuos; que, frente á él, cada súbdito, aun el más humilde y débil, es libre, con su personalidad independiente y como sujeto de derechos inalienables; y que los miembros del Estado pueden unirse entre sí, por su propio impulso, sin su autorización, para garantir y consolidar sus derechos. Doctrinas eran éstas que sonaban en los oídos del mundo antiguo como herejías que clamaban venganza al cielo.

Del mismo modo suenan en los oídos del mundo moderno, el cual casi ha descendido más bajo que los paganos, al enseñar que el Estado es la condición de toda moral, la organización moral sin la que el hombre jamás llegará á ser hombre, y que sólo él es aquello por virtud de lo cual el individuo se convierte en persona, y en persona moral. (3)

Pero lo que parecía incomprensible á la antigüedad, y lo que es incomprensible al espíritu moderno, lo ha hecho perfectamente comprensible la concepción cristiana del

(1) Aristot., *Eth.*, 5, 3 (6), 7.
(2) Cicero, *Offic.*, 1, 25.
(3) Trendelenburg, *Naturrecht*, 286.

hombre, del derecho y del Estado, y lo ha convertido en doctrina reinante. Desde entonces se dijo: «El derecho es para todo el mundo; [1] nada superior á nosotros sin nosotros; [2] carga igual no abate á nadie; [3] el señor no puede deprimir á su súbdito; nadie puede rehusarme aquello á que tengo derecho». [4] Basándose en este modo de pensar, la teología y la jurisprudencia dieron á la idea de *justicia distributiva* una significación mucho más amplia que la que había tenido hasta entonces. Los antiguos atrevíanse únicamente á inculcar á las personas revestidas de autoridad, y á las que se cuidaban de la administración, que debían igualar las cargas y las ventajas. Pero también en esto el Cristianismo ha restablecido el derecho natural, al concebir en más amplio sentido la justicia distributiva, es decir, como justicia que asigna á cada uno lo que le es debido, imponiendo, en segundo lugar, y en conciencia, el deber así amplificado, no sólo á las personas revestidas de autoridad, sino á la totalidad; y, en tercer lugar, introduciendo, como contrapeso, la justicia distributiva al lado de la justicia legal, es decir, los deberes de los súbditos para con la comunidad.

Con esto, quedaba admitido el verdadero principio de que, también en la vida pública, se equilibran los derechos y los deberes, y que no sólo la totalidad posee derechos sino que también el individuo, frente á ella, del mismo modo que no sólo el subordinado tiene deberes con relación al Estado, sino que también éste los tiene con relación á cada uno, aun con relación á sus más humildes súbditos.

Sólo entonces fué cuando realmente se pudo hablar de justicia, es decir, de igualdad, ó por lo menos, de proporción. Sólo entonces podía cada uno realizar con alegría sus sacrificios en pro de la totalidad, porque sabían que ésta dispondría sus exigencias con relación al todo y á sus empresas, proponiéndose la realización del bien. Sólo así las

(1) Graf und Dietherr, *Rechtssprichw.*, 1, 44.
(2) *Ibid.*, 9, 101.
(3) *Ibid.*, 9, 60.—(4) *Ibid.*, 11, 48, 42.

ventajas que sacaban de su adhesión al conjunto respondían á las cargas que soportaban. Así perdió el derecho público el carácter de Moloch ó de hado inexorable que había revestido siempre en la antigüedad, pues se convirtió en humano, misericordioso, [1] y, como decía la Edad Media, más misericordioso [2] que los hombres mismos. Así tuvo cumplimiento el principio de que el hombre no es aquí bajo para el derecho, sino el derecho para el hombre. [3] Sólo á partir de aquel momento fué restablecido el hombre como centro de la sociedad, sin que ésta sufriese en sus derechos.

4. Protección al bien privado total.—Debemos hacer aquí dos observaciones, á fin de que no se interprete mal lo que acabamos de decir. Se ha creído poder descargar al Estado de todas las consideraciones relativas al bien privado, con estas palabras, á saber, que es un verdadero endemonismo exigir de él que haga felices á los hombres. En general, el bienestar externo no hace feliz á nadie. Para un corazón noble, la libertad de la propia actividad es un bien mucho más deseable.

No sólo es esto exacto, sino que es decir demasiado poco. Conocemos todavía otras cosas sin las cuales nadie puede ser feliz, cosas que, para nosotros, son bienes superiores á todo bien: tales son la verdad, la fe, la moral, la fidelidad á la conciencia y la pureza de corazón. Ahora bien, precisamente por esta razón jamás se hubiera imaginado que pudiese alguien comprender por *bien privado* únicamente los bienes externos. Sin embargo, esto no quiere decir que deban ser excluídos estos bienes. Mucho deseamos que los políticos y los jefes de Estado reflexionen un poco en que el hombre no contribuye precisamente al bienestar de sus semejantes. Aunque la gallina en el puchero no sea absolutamente necesaria para la prosperidad del pueblo, debemos decir, no obstante, que, en el

(1) Graf und Dietherr, *Rechtssprichw.*, 7, 598.
(2) *Ibid.*, 7, 619.
(3) *Dig.*, 1, 5, 2.

Estado en que los ciudadanos apenas si pueden comer patatas los domingos, no se han preocupado suficientemente del bienestar de los súbditos. Al lado de esto, sabemos muy bien que, aun en tierra de Jauja socialista, iría muy mal la prosperidad de los hombres, si los verdaderos bienes de la vida, la justicia, la caridad, la moralidad, la moderación, la paciencia, la modestia, la piedad y la religión, no dominasen todos los corazones. De aquí proviene precisamente nuestra exigencia de que, para cumplir su misión, debe contribuir el Estado á favorecer estos medios.

Añadamos que debe contribuir, en lo que dependa de él, á la felicidad de los hombres, pero no que necesariamente deba hacer felices á los hombres. Sólo el absolutista y el socialista exigen de él esto. En cuanto á nosotros, nos basta con que haga desaparecer los escollos que los hombres por sí solos no pueden evitar en su carrera hacia la dicha, y que, con su legislación y su poder, les preste una protección sin la cual no pueden realizar sus legítimas aspiraciones. El panteísmo despótico de Hegel y de Strauss dice sin duda que esto es imposible, porque el desarrollo del espíritu humano en la historia y la marcha de la gran máquina de hierro, hacen vana toda tentativa de intervención. El liberalismo panteísta de Darwin, de Herberto Spencer y de toda la historia de la civilización evolucionista, predicó el *dejad hacer* y la no intervención, porque lo que constituye el consuelo del hombre feliz, del más hábil en la lucha por la existencia, es precisamente poder admirarse como un hombre que se ha hecho á sí mismo. Pero si nuestra civilización no quiere ver realizarse esos sueños de una lucha de todos contra todos, lucha que se remonta á los tiempos más antiguos y prehistóricos, debe organizar esto el Estado por sí mismo, remediarlo, aun en la vida del derecho privado, y sostener con su influencia el derecho, la moral y la religión.

5. El Estado no debe proteger, sino indirectamente, el bien privado.—Así, pues, y en segundo lugar, no hay que afirmar que la única, ó tan sólo la principal empresa del Estado consista en cuidarse del bien privado. Es completamente incomprensible que un hombre como Macaulay, que, por otra parte, no carece de sentido político, haya podido sostener que el defecto de la política antigua y de la de Maquiavelo consistió en desconocer la verdadera empresa de la legislación de la sociedad, es decir, la empresa de aumentar la felicidad privada. Queremos creer que el odio que sentía contra el despotismo y el liberalismo, así como su natural amor á la humanidad y á la justicia, le inspiraron esta exageración, pues seguramente hay en ello una exageración, y grande y dañina.

Una exageración que es preciso rechazar con no menos energía es la doctrina del llamado Estado constitucional, al que Kant y Guillermo de Humboldt dieron tal forma, que se ha convertido en uno de los principios favoritos del liberalismo, sólo que es una exageración en sentido opuesto. Según ella, el Estado no debería tener otra misión con relación á los individuos y al derecho privado que estar siempre en disposición de proteger el derecho, á fin de que los súbditos sepan dónde deben hallar auxilio, si ya no pueden ayudarse ellos mismos por modo alguno. Fuera de esto, nada deben interesarle la vida y las relaciones de sus súbditos. No ha de preocuparse de si practican la justicia ó la injusticia entre ellos, como tampoco ha de cuidarse de las relaciones entre el capital y el trabajo. Del mismo modo, no debe inquietarle lo más mínimo la usura, el matrimonio, el divorcio, la inmoralidad pública, la religión y los trastornos en el ejercicio de la misma; los hombres pueden arreglarse entre sí como quieran y como puedan, sin que deba intervenir en nada, á menos que pidan expresamente su mediación, y aun entonces sólo deberá intervenir, si queda violado un derecho individual bien determinado.

Como siempre, la verdad está en el justo medio. Macaulay tiene razón al decir que el Estado debe ocuparse en todas estas cuestiones. Guillermo de Humboldt habla exactamente cuando dice que el Estado no tiene, como

empresa particular, la de ocuparse en los asuntos de derecho privado. Su esfera de acción propia abarca el dominio del derecho público. Lo que éste comprende, le incumbe directa y exclusivamente. Y debe ocuparse en todo esto en virtud de su misión, sin que se haga de rogar, ó sin que haya necesidad de llamar su atención. Pero todo lo que pertenece al derecho privado incumbe á las personas privadas, ó á las asociaciones sociales más estrechas, que éstas forman entre sí. Jamás el Estado tendrá motivo para mezclarse en sus asuntos en virtud de su derecho propio. Pero, por vía accesoria, ó como representante de los interesados, debe ocuparse en ellos, ya porque se lo pidan, ya porque intervenga él mismo en lugar de ellos, si no pueden hacer valer sus derechos, y para que no se expongan á perderlos por completo. No sólo tiene poder para obrar así, sino que á ello está obligado, por cuanto, como protector supremo de todos los derechos terrenales, tiene igualmente la misión de proteger los derechos privados.

6. El fin propio é inmediato del Estado es la realización del bien común.—Creemos inútil insistir en que, por su naturaleza, tiene el Estado un fin más vasto y elevado que el de dispensar su propia actividad á cada individuo ó de practicar en su lugar la moral y la religión. El fin propio y último del Estado no puede ser otro que el que ha originado su formación y hace necesarios todos los grandes esfuerzos y todos los sacrificios que á ella van unidos.

Por consiguiente, el fin principal del Estado no puede ser algo que esté exclusivamente en la naturaleza, como el instinto del bienestar; tampoco puede ser algo tan general, que pertenezca á los hombres como totalidad: no es, pues, la realización del fin común de la humanidad ó del reino de Dios. No era necesario para esto un Estado particular, más limitado. Al fraccionarse en Estados, declara *a priori* el género humano que dichos Estados son únicamente medios para alcanzar el destino terreno y el supraterrenal, la realización de la verdadera humanidad y de la verdadera cultura, y, finalmente, el establecimiento del reino de Dios.

De aquí que todos los intereses humanos y suprahumanos, la instrucción, la cultura, la civilización, la humanidad, la religión, estén excluídos del fin inmediato del Estado, ya que tienen una extensión mucho mayor que la de éste, el cual les es subordinado y está calculado para ejecutarlos. Sin embargo, no puede decirse que no pueda ocuparse en ellos. Debe entender en ellos, y de tal suerte, que no depende de su capricho querer favorecerlos, sino que falta á su deber si prescinde de ellos ó si á ellos se opone. Estos fines se extienden, en efecto, mucho más allá de los límites del Estado. Unido á ellos el fin del Estado, se convierte en un medio, como el fin de la formación del ejército, ó el de la administración de justicia, lo son con respecto á él.

Por consiguiente, así como no podemos apreciar debidamente al Estado, sino considerando su situación en el cuadro general de la humanidad y en su unión con los derechos de la personalidad, del mismo modo, la evidencia de los fines del Estado depende de que no se confundan los fines generales de la humanidad con los del hombre como persona privada, ó, en consecuencia, con los de las asociaciones libres formadas por él.

Si, pues, separamos estos dos dominios, que son completamente diferentes, no será difícil apreciar claramente la cuestión. El fin del Estado comprende todo lo que el hombre no puede alcanzar por sí mismo, ni con su ingreso en una asociación privada con el propósito de perseguir empresas generales humanas y sobrenaturales, ó sea, el establecimiento de una situación igual y común, en la cual cierto número de hombres procuran realizar las obligaciones públicas de la humanidad, con instituciones y medios propios, y garantir su cumplimiento contra los trastornos, instituciones tales que resultan de las relaciones más estrechas de la comunidad de los hombres de que se trata, instituciones calculadas para que todos aquellos

que de ellas participan puedan cumplir, en común é igualmente, las mismas obligaciones y las mismas miras. [1]

Tal es el resumen de lo que la antigüedad y la Edad Media entendían por la expresión con tanta frecuencia repetida por ellos: *bonum commune*. Santo Tomás de Aquino, para detenernos un momento en él, distingue exactísimamente entre el bien del individuo, *bonum privatum*, [2] y el bien de la totalidad, *bonum commune publicum*, al que á menudo llama simplemente *bonum commune*. [3] No dice únicamente que el bien común sea preferible al bien privado, [4] sino que se distingue de este último por modo tan esencial como el derecho público se distingue del privado. [5] De aquí que jamás trate una cuestión de derecho político sin relacionarla con el bien común y responder á ella por modo diferente según que le favorezca ó le ponga obstáculos. Sólo por consideración á este bien común,—dice—deben los individuos hacer sacrificios y usar de sus derechos, y debe la autoridad ejercer su poder. Según que una ley esté calculada ó no de conformidad con él, debe ser considerada como justa ó injusta. Lo mismo hay que decir de los impuestos ó cargas públicas. El jefe del poder que se preocupa del bien común es para él un príncipe legítimo; pero el que abusa de su poder público para favorecer su bien privado y perjudicar á la comunidad, es un tirano. [6]

7. Determinación más precisa de lo que pertenece al bien común del Estado.—Si, pues, el bien común resulta de todas estas instituciones y prescripciones exter-

(1) Cf. Thomas, 1, 2, q. 90, a. 2.
(2) También bonum unius singularis personae, salus privata, felicitas privata, bonum singulare, particulare, bona particularia: por ejemplo 2, 2, q. 58, a. 7.
(3) Tambien bonum commune multorum (*Reg. princ.*, 1, 1), bonum commune multitudinis (2, 2, q. 58, a. 6, arg. 3), bonum multitudinis (*Reg. princ.*, 1, 9; 1, 2, q. 96, a. 3), bonum totius (2, 2, q. 58, a. 6, arg. 4). bonum commune civitatis (1, 2, q. 95, a. 4), communis utilitas (1, 2, q. 97, a. 2), communis salus (*ibid.*), commodum multitudinis (1, 2, q. 97, a. 3).
(4) Thomas, 2, 2, q. 43, a. 1.
(5) Antoine, *Economie sociale*, (2), 40 y sig, Schaub, *Eigentumslehre*, 397 y sig. Thom., 2, 2, q. 58, a. 7 ad 2.—(6) Thomas, 2, 2, q. 42, a. 2, ad 3.

nas, por medio de las cuales debe cumplir la humanidad su empresa general, dentro de su círculo determinado, no puede haber duda alguna en lo que entraña esta idea.

El destino común del género humano consiste en el cumplimiento de sus fines morales, ó sea, la moral pública. Realizar ésta, no es, pues, la empresa directa del Estado, porque está muy lejos de su competencia. Pero deber suyo es procurar, ordenar y asegurar los medios externos, por medio de los cuales puedan sus súbditos ser ayudados y sostenidos en la realización de su empresa común. [1] Ahora bien, estos medios externos consisten en medidas y prescripciones públicas propias para fomentar la moral pública y preservar de trastornos el bien público. [2]

El deber próximo y propiamente dicho del Estado, consiste, pues, en establecer y proteger el orden de derecho público, y tomar en el interior aquellas medidas políticas que permitan á sus súbditos trabajar sin obstáculos en la realización de la empresa moral que les es común con todos los hombres. Nadie negará que, por su naturaleza, está ante todo destinado el Estado á garantir el derecho. [3] Si condenamos la concepción del Estado como simple protector del derecho, no es porque esta palabra contenga algo que no pertenezca al Estado, sino por dos motivos: porque esto parece atribuir al Estado un fin puramente negativo, y porque este fin es concebido por modo demasiado estrecho. No debe únicamente el Estado impedir la violación del derecho, sino que debe también favorecer el derecho con su actividad; y debe todavía ir más lejos, es decir, debe cultivar el derecho de tal suerte, que se convierta en medio para alcanzar fines más elevados. La organización pública del derecho debe adaptarse siempre á las necesidades del Estado, del tiempo y de las

(1) Aristot., *Polit.*, 3, 5 (9), 11, 13, 14. Thomas, *Reg. prin.*, 1, 15. Contzen, *Polit.*, 2, 3 y sig.
(2) Thomas, 1, 2, q. 96, a. 1, 2, 3; q. 92, a. 1.
(3) Aegid. a Columna, *Reg. princ.*, 3, 1, 4.

circunstancias; pero al propio tiempo debe servir de medio apto para consolidar la moral pública y realizar las empresas más elevadas de la humanidad.

Resulta de esto que el Estado debe cumplir su más próxima empresa, que consiste en el establecimiento de una organización de derecho público, subordinándola, por un lado, á los fines humanos y sobrehumanos de la humanidad, pero de otro, echando mano, por muy diferentes modos, de otros medios pertenecientes á esferas inferiores ó superiores á él, á fin de cumplir su empresa tal como se la impone su situación en el gran todo.

Para realizar su fin principal, debe, pues, ocuparse, según las circunstancias, no sólo en favorecer la formación del espíritu y toda especie de cultura, sino velar por el fomento de la vida de adquisición y de relación, del mismo modo que por la moral y la religión. Pero debe obrar así únicamente para prestarles auxilio, ó mientras tenga necesidad de ellas como medios destinados á facilitarle el cumplimiento de sus deberes esenciales. En cambio, no tiene derecho á apropiarse exclusivamente estos dominios, como tampoco lo tiene para apoderarse del derecho privado. Mientras puedan los individuos realizar por sí mismos sus últimos fines, no tiene derecho á imponerse á ellos y á suscitarles obstáculos. Además, nunca tendrá derecho á reivindicar aquellas esferas que pertenecen á toda la humanidad y que están fuera de su competencia para convertirlas en esferas propias. Lo que no posee en virtud de su propio derecho, no puede arrebatárselo á los que lo poseen y lo ejercen en justicia. Puede y debe sostenerlos, especialmente cuando se trata de fines como los que acabamos de citar, fines superiores á él, fines que él mismo debe perseguir, pero por otros medios, fines que, por consiguiente, no puede realizar, como tampoco lo pueden otros sujetos de derecho, sino en el caso de que todos aspiren al mismo fin, de común acuerdo, cada uno en su dominio particular, y sosteniéndose mutuamente.

Necesaria es, pues, una limitación en orden á la extensión de lo que esencialmente pertenece á los fines del Estado. Estos fines entrañan únicamente empresas externas, no ideales y puramente internas, como la religión, la moral privada, la familia, la cultura, la ciencia, la educación; sólo empresas de derecho público, no de derecho privado puramente personales, como las referentes á la conciencia, al honor, á la libertad, al trabajo, á la fortuna; sólo empresas necesarias y exigibles, que incumben como deberes á todos los miembros de la sociedad, no empresas libres, como la familia y las asociaciones, siquiera por causa de su importancia en la vida pública, ofrezcan estas últimas más campo á la intervención del Estado.

En lo interior, es, por lo contrario, muy deseable que, sin hacerse rogar mucho, y sin dejarse intimidar por los clamores de la opinión pública, despliegue el Estado gran vigor para garantir, así los derechos que inmediatamente le incumben, es decir, los públicos, como los derechos que hace entrar, sólo por modo indirecto y por vía auxiliar, en el dominio de su actividad, tales como la protección que debe conceder á la religión y á la moral, y su intervención efectiva en las cuestiones sociales.

8. Diferentes concepciones del Estado.—Según lo que acabamos de decir, no es difícil formarse una concepción exacta del Estado. (1)

Si tenemos en cuenta las reservas y concesiones que acabamos de hacer sobre este punto, nada habremos de objetar contra la expresión *Estado de derecho*.

Pero, como actualmente semejante denominación goza de mala fama, preferimos darle el nombre de *Estado de justicia*. Constituyen los hombres alianzas con la mira de asegurar la paz (2) y la tranquilidad; (3) pero con la palabra paz, no hay que pensar inmediatamente, ó por lo menos

(1) V. los diferentes puntos de vista enZöpfl, *Deutsches Staatsrecht*, (5) I, 42 y sig. Jarcke, *Prinzipienfragen*, 320 y sig. Holtzendorff, *Prinzipien der Politik*, 183 y sig., 344. En particular, Haller, *Restauration der Staatswissenchaft*, (2) I, 463 y sig.
(2) August., *Civ. Dei*, XIX, 13, 2.
(3) Iustin., *Authent. Coll.*, 8, tit. 15, nov. 114, praef.

principalmente, en defenderse de agresiones extrañas. Esto es lo último que debe llamar la atención; no hay que pensar en ello más que en casos de extrema necesidad y en circunstancias excepcionales. De mal augurio es para nuestro Estado que, con la palabra *paz*, no podamos representarnos otra situación que aquella con la cual, espada en mano, impedimos que desenvaine la suya el enemigo. Ahora bien, la paz es algo de interno; no consiste en vigilar para rechazar al enemigo; sino que es algo positivo, un verdadero bien, un bien grande y sagrado. La paz es el orden, y el orden es imposible sin la justicia. Es imposible que un Estado pueda sostenerse sin garantir ni practicar la justicia. [1] La justicia es la base de la vida del Estado. [2]

El fin del Estado consiste, pues, hablando por modo general, en favorecer el bien, el orden y la paz por el derecho; [3] en una palabra, en mantener el orden legal en lo interior y la seguridad en lo exterior. [4]

De esto resulta que aquella concepción que rebaja al Estado á la categoría de un Estado de policía, deprime su misión y dignidad. De esta opinión participan únicamente los opulentos materialistas y los hombres de dinero, á fin de que, con severidad y bárbaros castigos, los mantenga sin obstáculos en su posesión y en el goce de sus riquezas, y para que, como verdadero Estado de policía y sereno de noche, impida que ningún simón los atropelle ni ningún borracho les rompa los cristales. Pero estos hombres de honor pueden ver realizado su ideal en la primera casa de corrección, no necesitándose para ello un experimento tan costoso como el de la fundación del Estado.

Y menos justicia hacen todavía al Estado los que, con

(1) Iustin., *Authent. Coll.*, 1, tit. 2, nov. 2, c. 5; *Inst. proem.*, Plato, *Rep.*, 1, p. 351, b c. Aristot., *Polit.*, 7, 13 (14), 2. Cicero, *Rep.*, 3, *frag. incert.*, en August., *Civ. Dei*, II, 21, 4; XIX, 21, 1.
(2) Prov., XIV, 34; XVI, 12; XXV, 5. Sap., V, 24. Aegid. a. Columna, *Reg. princ.*, 1, 2, 11, 12.
(3) Aristot., *Eth.*, 2, 1, 5; *Polit.*, 7, 12 (13), 1 y sig.
(4) Iustin., *Authent. Coll.*, 2, tit. 2 nov., 2 praef. Frideric. I, *Feud.*, l. 2, tit. 55.

Moltke, dicen que la paz es un sueño, y aun un sueño hermoso, y alaban la guerra como parte esencial del orden del mundo establecido por Dios. Finalmente, conciben al Estado como un poder violento, por más que con frecuencia fundamenten su opinión alegando motivos hermosos y morales. El mismo Moltke declara que la guerra es un semillero de las más nobles virtudes; Cousin, Hegel, [1] Rothe, [2] Nietzsche [3] y Luís Stein, [4] la consideran como el medio más eficaz para propagar la cultura, como condimento indispensable de la vida, como la sal que impide que se pudran los pueblos. Todavía Lasson, según él mismo confiesa con orgullo, como discípulo incorregible de las antiguas concepciones que precedieron á la formación del Estado prusiano y de la ortodoxia evangélica y luterana [5], ha cantado la guerra como el mayor bien que puede obtener el género humano, como el mejor medio para evitar la molicie y el desorden, para fomentar la renuncia personal y el amor á la patria, y como la palanca más poderosa para el desarrollo de la cultura. [6]

No queremos investigar si estos hombres están convencidos de la verdad de sus palabras; en todo caso, no lo está la humanidad. Ya Heráclito llamó á la guerra padre y rey de todas las cosas, [7] pero el mundo opinaba que era uno de los mayores males del pueblo. Y sobre esto tiene razón de sobra, considerando que, no sólo los soldados de vocación y los Bismarck, sino hasta los mismos filósofos modernos están muy lejos de mirar la guerra como medio de fomentar la moralidad, y el comercio á sangre y fuego como fin, y aun como el fin propio del Estado. Sin embargo,

(1) *Philosophie des Rechts*, § 324 (G. W., VIII, 418 y sig.
(2) Rothe, *Christh. Ethik*, (2), V, 352.
(3) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 325.
(4) *An der Wende des Jahrhunderts*, 360 y sig.
(5) Lasson, *Rechtsphilosophie*, p. X.
(6) *Ibid.*, p. 410. Estas palabras no son más que el resumen de otra gran obra del mismo autor: *Das Kulturideal und der Krieg*, 1868.
(7) Heraclit., *Fragm.* 44 (Mullach, *Fragm. philos. Graec.*, I, 320). Plutarch., *Isis et Osiris*, 48. Cf. Lucian., *Quomodo historia conscribenda sit*, (25), 2.

Fichte llama infinito el derecho de la guerra, é indica como objeto natural de cada guerra el exterminio, la destrucción de otro Estado. (1)

Aquí debemos renunciar á una refutación, porque habría que hacerla para cada palabra en particular. Contra semejante tendencia no bastan ni las palabras ni las armas del espíritu.

Para nosotros, los hombres que estamos habituados á ver en la palabra humanidad algo más noble que cierto número de puños dispuestos á distribuirse unos cuantos golpes, lo menos que podemos esperar del Estado es que se eleve á la altura de *Estado de justicia*. Sin embargo, no podemos decir que este título nos satisfaga por completo, porque hay que temer que se esconda tras de él la doctrina de Hegel, según la cual el Estado debe ser la realización absoluta de la idea moral y del derecho, ó debe ser comprendido de conformidad con la funesta teoría de la separación del derecho y de la moral, como si con la introducción de esta forma de Estado, quedase suprimida toda obligación referente á otra ley moral y religiosa más elevada.

Y todavía podemos familiarizarnos menos con la frase *Estado de cultura*, no sólo por causa del abuso que con tanta frecuencia se hace de él en la práctica, sino porque entraña ya en sí mismo la inclinación á una usurpación tal, que contra ella jamás nos pondremos en guardia como es debido en la vida política. Natural es, como ya lo hemos dicho, que el Estado esté obligado á proteger aquellas leyes morales y aquellas verdades de conformidad con las cuales deben ordenar los hombres su vida y sus actos en la vida pública. Ahora bien, la cultura no es otra cosa que la vida completa de la humanidad, la vida interna y externa, tal como se desenvuelve sobre la base de la verdad y de la moral. Esta es la razón por la cual el Estado propiamente dicho no puede llamarse Estado de cultura. Al Estado no pertenece todo asunto de cultura. La cultura principal, la del corazón, la del espíritu, y, desde luego, la de la religión, jamás caerá bajo el poder supremo del Estado. Tampoco puede abandonársele por completo la cultura material externa. Sólo una parte de ésta le está reservada como perteneciente á su dominio propio. De aquí que no podamos reconocer en el Estado más que un importante y poderoso medio de cultura; pero á nadie puede ocurrírsele hacerlo pasar como único medio de cultura, ó como el único maestro de cultura.

(1) J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 13, 15. (G. W., III, 377, 379.)

Digamos, pues, para acercarnos todo lo posible á la verdad, que el Estado es una institución moral; y con esto queda dicho todo. No es la más alta realización moral; ni siquiera es el medio único ó principal para alcanzar este fin; sólo es un medio importante, una institución ordenada compuesta de hombres vivientes, y destinada á favorecer su realización. Su más próximo fin consiste, pues, en realidad, en proteger y fomentar la justicia. Ahora bien, el derecho y la justicia son á su vez un dominio particular de la moral. Por eso el Estado que no se preocupase de uno y otra, ó que pusiese su derecho en contradicción con ellos, trabajaría en su ruina propia. Por consiguiente, cuestión es de vida ó muerte para el Estado que, en todas las cosas, haga de la moral la línea de conducta de la política. (1)

Pero por cuanto ésta tiene su raíz y su sostén en la religión, si el Estado toma en serio el cumplimiento de su fin último, así como la protección del derecho y de la moral, tiene ya, por este lado, el deber de respetar y sostener la religión, y no sólo una religión practicada en lo exterior y formada por modo arbitrario, sino una religión cuyo poder divino pueda dominar los espíritus y los corazones y reglamentar la vida.

Esto nos indica que el Estado no es dueño de la vida religiosa ni de sus manifestaciones. Ni siquiera es dueño del derecho y de la moralidad, sino su servidor. Y menos toda-

(1) Holtzendorff, *Prinzipien der Politik*, 146 y sig., 150 y sig.

vía lo es de la religión, pues ésta está por encima del derecho y de la moralidad, como maestra y señora de uno y otra. La religión se complace en prestar su poderosa protección á la ejecución de sus medios y á la consecución de sus fines; pero no se entrega como medio para estos fines, no se convierte en servidora del Estado, no se rebaja á ser una institución de policía, que obre solamente sometida á sus órdenes y caprichos, y según su autorización.

Fácil es comprender que ataquen este principio todos los que tienden á arruinar el Estado; pero que el Estado y ciertos jurisconsultos puedan decir que el derecho y la moral, en el Estado, no deben basarse en un sistema religioso y homogéneo y sólido; que todos los sistemas políticos teologizantes, á los cuales pertenece en primer término el antiguo sistema romano, sean completamente inútiles é insuficientes desde el punto de vista científico;[1] que sea una locura referirse á las Sagradas Letras en materia política,[2] he aquí lo que es incomprensible, sobre todo en presencia de los signos del tiempo.

Mientras que el toque de rebato resuena en todo el país, y mientras las señales de fuego brillan en las montañas, ¿podríamos creer que, en su elegante indiferentismo, los sabios de gabinete, que tienen sin cesar en sus labios la palabra paz, idearán sistemas más prácticos? ¿Por ventura el venerable barón de Stein no entendía nada de política, él, que precisamente ha resumido su doctrina sobre el Estado en estas notables palabras: «Pueden otros ver el fin principal del Estado en el aumento de población ó en la producción de medios de existencia; en cuanto á mí, creo que consiste en la perfección religiosa, intelectual y política»?[3] No, con su buen sentido sano y una política sana, jamás la humanidad se dejará arrebatar la idea de que la cultura de la vida moral, con su verdadera

(1) Holtzendorff, *Prinzipien der Politik*, 148 y sig. Zachariä, *Deutsches Staats und Bundesrecht* (3), 1, 64.
(2) Constantin Frantz, *Naturlehre des Staates*, 147.
(3) Pertz, *Leben des ministers Freih. vom Stein*, V, 464.

base, la religión, es uno de los primeros fines del Estado.

9. Idea que debe tenerse del Estado.—Con esto hemos dado con la significación de la palabra *Estado* y con lo que forma parte de ella. El Estado es un organismo durable é independiente, que, bajo la dirección de un poder superior, del que luego hablaremos más detalladamente, está destinado á fomentar el bien común de un todo cerrado en sí mismo y limitado en lo exterior, desde luego é inmediatamente por sus instituciones de derecho público, que sirven de medio á la realización común de la empresa moral de la humaninad en el interior de esta esfera determinada, y luego, por modo mediato y accesorio, con la ayuda que aporta á todas esas empresas materiales y civilizadoras, para las cuales no basta ya, aisladamente, la actividad de los individuos y de la totalidad.

CONFERENCIA XXIX

LA AUTORIDAD DEL ESTADO

1. Origen y tendencia de la palabra *Estado*.—La palabra *Estado* es de origen muy reciente. Esta palabra, en su sentido actual, parece haber sido usada por primera vez en Francia, en aquellos días en que el poder real comenzó á realizar sus esfuerzos hacia el absolutismo con la centralización completa del país. No es posible negar que la elección de la palabra Estado fué un medio felicísimo para alcanzar este fin. En efecto, con su vago sentido, no deja suponer otra cosa esta expresión que un gran todo, al cual no es posible señalar límites ni contenido exacto. En la Edad Media, no hubiera sido posible esta palabra, porque en aquella época la noción de Estado se apoyaba en el pueblo, ó en el país, con su división histórica y natural en *Estados* y *Provincias*. De aquí que se dijese *imperium, regnum, respublica*. La palabra Estado sólo se puso á la orden del día en el momento en que Francia, dando con esto ejemplo á todos los países, trabajó para disolver la antigua constitución, para quebrantar la independencia de los miembros aislados, de las provincias, de los municipios, de las clases, y para transformar el todo en una papilla sin consistencia á la cual pudiera dársele cualquier forma. (1)

Al aplicarse esta palabra abstracta, expresa una comunidad los esfuerzos que hace para lograr suprimir sus límites y realizar la idea general de toda la suma de derecho y de poder que puede existir en la sociedad pública. Aunque todos comprenden que sólo hay *Estados*, pero no

(1) Cf. *Handw. der Staatsw*, (2), VI, 907 y sig.

un *Estado* como tal, y que es tan extraño que una Prusia ó una Francia se apliquen la expresión *el Estado*, como si un filósofo fatuo, un Schopenhauer ó un Nietzsche, personificase pura y simplemente *al hombre*, hasta el pequeño Reuss-Greiz ó Montenegro toman el nombre de *Estado*, como si estos pequeños países fuesen la encarnación de toda la idea de Estado. Evidentemente, entraña ya esta palabra los esfuerzos hacia lo infinito, y la inclinación á rebasar las fronteras naturales. Así, no hay miedo de engañarse, si admitimos que la palabra ha salido del deseo de oponer al gran poder espiritual del mundo, á la Iglesia universal, un poder civil ideal.

2. Diferencia entre el Estado como sociedad y la autoridad del Estado.—Si la palabra Estado pertenece á todo lo que hay de más equívoco en nuestras lenguas, hay que atribuirlo á estas circunstancias. Se condena como delito cometido con relación al Estado á un pobre diablo que, después de haber ahogado en copiosas libaciones es disgusto de haber perdido un pleito, sostiene ante sus compañeros que ya no hay justicia en el Imperio Alemán. Se trata en Francia á un Príncipe de la Iglesia como á reo de Estado, porque declara que éste no tiene derecho á prohibirle un viaje á Italia. ¿Dónde están, en estos casos, los ataques á la seguridad de las fronteras, á las instituciones, á la administración del país? «No se trata de eso;—nos responden—pero esos criminales se han hecho culpables de un delito contra la dignidad, el poder y la majestad del Estado».

Tal es el equívoco que se oculta en esta palabra. Empleamos la palabra Estado, ora hablando de la forma interna y de la disposición interna de un todo político, es decir, en el sentido de sociedad y de país, ora hablando del poder intelectual que todo lo domina y todo lo rige, á saber, de la autoridad. De aquí esas perpetuas contradicciones, de las cuales no salimos desde que pronunciamos esta palabra. En tiempos de Luís XIV, se hubiese considerado como un crimen contra el Estado el que alguien

se hubiese visto en la necesidad de estornudar en presencia del *Rey-Sol*; hoy, queda ofendido el Estado, si se olvida uno de saludar, antes que á nadie, á la mujer del diputado, cuya voz prepondera en el club que da el tono. Si descuido tomar á tiempo la cédula de mi perro, si escribo una solicitud pidiendo permiso para reparar mi chimenea en papel que no tenga las dimensiones legales, ó si pago una factura sin poner el timbre prescrito, cometo siempre una falta contra el Estado, y debo expiar por modo desagradable la ofensa cometida contra sus derechos soberanos.

Todos sabemos que semejantes confusiones, en la vida práctica, no dejan de ser interesantes, y que están muy lejos de aumentar las simpatías por la autoridad pública. Pero este vago sentido no debía ofrecerse en el dominio de la ciencia. Ahora bien, no podemos afirmar que haya sido evitado siempre este escollo. Muchos autores no aciertan á salir de la oscuridad, y atribuyen al Estado, como todo, cosas que se aplican únicamente á la autoridad. Sin duda que el defecto opuesto es todavía más frecuente, por no decir general. El absolutismo y los esfuerzos para la centralización sacan precisamente su mayor fuerza de que se atribuye á la autoridad del Estado todo lo que vive y se realiza en su seno, es decir, todo lo que sus súbditos poseen y hacen, sin que importe para esto que sean considerados como personas privadas, es decir, como miembros de un municipio, de una corporación ó de una familia, ó como ciudadanos. Así es como los buenos y humildes burgueses que creían poder abrir y cerrar su ventana como bien les pareciera, se encuentran de repente, con gran espanto por su parte, en serio conflicto con el Estado, porque se han permitido hacerlo una vez por modo distinto del que determina el párrafo 1200, letra A, sección II, de tal ó cual código.

Para evitar estas inagotables ambigüedades, á que casi inevitablemente da lugar la palabra Estado, preciso es distinguir entre el Estado como sociedad, como comunidad, como asociación, y la palabra Estado empleada para designar la autoridad ó el poder público, es decir, el poder del Estado. Hasta aquí, hemos tratado del Estado en su primera significación, y, en la cuestión sobre el origen del Estado, hemos mencionado también el origen de la autoridad para no vernos obligados á tratar dos veces la misma materia, siquiera hubiese sido aplicándola á objetos diferentes. Ahora hablaremos de la autoridad del Estado.

3. La autoridad como centro y base de unidad del organismo del Estado.—Pero la distinción que acabamos de hacer no quiere decir que pueda imaginarse también un Estado sin autoridad de Estado. Por extraño que esto parezca, es, sin embargo, exacto que tanto menos ocurrirá, cuanto que más deslindadas estén estas dos ideas. El medio más sencillo de impulsar á los hombres á desconocer la autoridad y de hacer de suerte que prescindan de ella por completo, consiste, como lo enseña la experiencia, en no hacer distinción alguna entre la autoridad del Estado y la comunidad del Estado. Este es el hecho que se produce siempre, importando poco que tenga lugar á causa de aquel absolutismo que, con Jacobo I y Luís XIV, consideraba la autoridad como procediendo inmediatamente de la majestad divina, de suerte tal que, ante su fuego devorador, montañas, tierras y hombres debían fundirse como un trozo de cera, para alimentar la mecha del depositario de la autoridad, ó por causa de una sociedad revolucionaria, que, según la enseñanza de Spinoza, de Hobbes y de Rousseau, comprenda únicamente por la palabra soberanía la suma de derechos personales que los individuos han cedido en el contrato social á un jefe elegido, para que éste, mediante esas atribuciones reunidas, pueda garantizar, por lo menos, la apariencia de cierta dignidad, cuando se muestra en público. El aspecto malo de ambas concepciones consiste en que los espíritus se acostumbran á ver eso que se llama autoridad en cada institución y en cada prescripción de la vida pública.

Ahora bien, cuanto más común se hace una cosa, más

pierde de su estimación y más fácilmente es rechazada. Una ceguedad inconcebible indujo á Luís XIV, así como á sus imitadores grandes y pequeños, á creer que la majestad real se engrandecería en la misma proporción en que se habituase el pueblo á considerar cada nuevo impuesto y cada nueva ordenanza como una palabra sagrada, divina; y á ver en cada recaudador, en cada agente de policía secreta, en cada palafrenero, el reflejo resplandeciente del sol. No hay que reflexionar mucho para comprender que este exceso era muy propio para disminuir el respeto debido á la majestad real, absolutamente como si, en el caso opuesto, se considerase como miembro del pueblo soberano al joven de 20 años y al beodo, de los cuales debe cuidarse el municipio. En ambos casos, la lógica es la misma. Por todas partes se ve la soberanía, y en ninguna parte puede uno convencerse de su existencia. Pero así como los que, en las reuniones espiritistas, han visto el mundo lleno de espíritus, y así como los habituados á admirar en cada animal el espíritu, la inteligencia, el corazón, la piedad y la virtud, acaban por no creer en ningún espíritu ni alma pensadora alguna, así también no se tardó en decir que las cosas podían marchar sin autoridad, porque estaban suficientemente convencidos de que ésta no era más que una palabra y una pura fantasía.

Pues bien, no; eso no es autoridad, y precisamente por la razón de que ésta es muy superior á la vida ordinaria del Estado. Cuanto más la distingamos de éste, más resalta su importancia. Sin duda que ella se muestra en todas partes por su eficacia, ya indirecta, ya directamente; pero no es todo lo que se mueve en el Estado. También en el cuerpo, ningún miembro, ninguna gota de sangre se mueve sin la influencia del alma humana: pero querer hacer del movimiento el espíritu, sería negar éste último. Para encontrarlo, hay que remontarse mucho más, hasta esas manifestaciones de una vida más elevada que emanan de él directamente. Una vez reconocido en su verdadera naturaleza, no es difícil perseguir más lejos la influencia que ejerce en todos

sentidos por los instrumentos subordinados del cuerpo, convenciéndose uno entonces de que todo el maravilloso mecanismo está formado, sostenido y puesto en movimiento por él. Cuanto más alejada está el alma de las ramas aisladas de su actividad, tanto más parece ser el centro de toda la naturaleza humana, y con tanta mayor claridad es concebida como unidad viviente.

Lo mismo exactamente ocurre con la autoridad en la vida pública. También es el Estado una unidad viviente, un organismo. La vida, la actividad, la unidad del organismo, son obra del alma. El alma del todo del Estado es la autoridad del Estado.

Trabajo inútil sería querer sostener el carácter orgánico de este último, la unidad esencial, interna, indivisible, la acción común, la solidaridad de los miembros individuales, sin reconocer una autoridad superior al cuerpo del Estado. Si se quita el alma del cuerpo del hombre, y se intenta conservarle la vida y la actividad sólo por las supuestas fuerzas de la materia, se vuelve rígido y se descompone. Si se quita la autoridad del Estado, autoridad que no procede de él, ni es igual á la suma de todos sus miembros, se acaba con el Estado.

4. ¿En qué medida proviene de Dios la autoridad? —Sólo esta concepción, á saber, que la autoridad es más elevada que el conjunto de todos los derechos y fuerzas de la comunidad, hace posible la explicación del Estado y de sus derechos, tal como la hemos expuesto.

Convencidos estamos de que cada organismo viviente no es sólo un montón cuantitativo, sino que, cualitativamente también, es algo completamente distinto de la suma de sus partes. Sería una contradicción admitir que lo que produce la unidad en sí, la autoridad, no pertenece á otro orden que los miembros de que se compone.

Esto mismo se aplica á la diferencia entre el derecho privado y el público, siendo éste un pensamiento con el cual jamás han podido familiarizarse el materialismo y el liberalismo. Si el hombre, como individuo, es el único pun-

to de partida de toda vida social, muy natural es que, lógicamente, no pueda concebirse el derecho público, sino como el conjunto de todos los derechos privados, y no como algo diferente y más elevado. De aquí que hayamos dicho otras veces que ambos sistemas no puedan aceptar un derecho público en el verdadero sentido de la palabra. Sólo puede comprenderse la doctrina aristotélica y escolástica, si lo que da al Estado unidad, vida y ser, pertenece á un orden más elevado que las partes de que se compone. Por su más intensa naturaleza, el derecho público difiere del privado.

Así, no es invención del Cristianismo, sino que está en la naturaleza de las cosas, y es una exigencia de la razón y del derecho natural, que la autoridad, que da al Estado el carácter de organismo, debe tener un origen más elevado, y, por consiguiente, más derecho y fuerza de los que tienen los miembros del Estado tomados individualmente, derecho y fuerza que no pueden reunir para formar con ellos un todo.

Ya hemos dicho que de aquí no se sigue necesariamente que Dios transmita la autoridad inmediatamente por sí mismo, y que, por esta razón, no estamos obligados, ni mucho menos, á considerar á todo depositario de la autoridad, á cada presidente de república, á cada senado, á cada usurpador, como el elegido, el enviado, el ministro expresamente escogido por Dios.

La historia del mundo, de la cual la formación de los Estados constituye una parte considerable, no se realiza en manera alguna en el sentido de que Dios solo, en persona, produzca todos los acontecimientos. Lo que nos llena de admiración por su poder, es que precisamente deje á las causas naturales y á la libertad humana su marcha libre, sin que jamás por esto abandone las riendas. Él ha preparado desde millares de años, y en la forma en que se realiza, lo que se produce hoy como consecuencia inevitable de tal ó cual condición preliminar. Durante siglos, la libertad humana ha parecido representar un papel que

debía contrariar sus planes por siempre jamás; pero ¡oh sorpresa! todo ello era precisamente necesario para que sus planes, concebidos desde la eternidad, se realizasen de este modo, en este punto, á esta hora. Por eso permite Dios, sin inquietud alguna, todos los golpes de Estado, todos los acontecimientos que salvan las situaciones, y reconoce los hechos consumados, como la Iglesia lo ha hecho siempre.

Éstos están perfectamente en su lugar, porque también la historia es á sus ojos un grandioso organismo, en el cual la libertad y la naturaleza preparan sus destinos bajo su dirección suprema. Se ha dicho del mundo, y quizá especialmente del mundo político: «Dios ha entregado los hombres á sus disputas». [1] Pero no hay que comprender estas palabras como si Dios se desinteresase de los hombres. Les deja hacer guerras, fundar Estados, instituir príncipes, destronar dinastías, como el padre deja á sus hijos jugar á los soldados, pero con la diferencia de que éste interviene cuando la emulación va demasiado lejos, en tanto que Dios puede siempre ser espectador sin intervenir, porque los hombres, en todo lo que emprenden, ya pacíficamente, ya por vía de revolución, realizan únicamente lo que Dios ha previsto y permite de toda eternidad y ha fijado mucho tiempo antes como medio para cumplir sus fines.

5. La autoridad como función religiosa.—Esta concepción de la autoridad está ciertamente llena de moderación, y cuenta lo mismo con Dios que con la historia, lo mismo con la naturaleza de la sociedad política que con la libertad humana. Por eso la consideramos como la más admisible, convencidos de que el respeto á la autoridad del Estado está más seguro con ella, que allí donde se quieren hacer valer reivindicaciones exageradas y sin consistencia. La mentira y la presunción son siempre malos sostenes del poder y enemigos formidables en épocas de peligro. Jamás la verdad ha destruído poder alguno, si éste ha sabido armonizarse con ella.

(1) Eccl., III, 11.

Según nuestra inquebrantable convicción, precisamente la doctrina cristiana sobre el Estado, eleva el poder de éste mucho más alto, y lo hace mucho más fuerte, que haya podido hacerlo jamás la imaginación más absolutista y desordenada.

Hemos dicho que el Estado es una institución destinada á facilitar el cumplimiento de la empresa moral de cierta porción de la humanidad. Ahora bien, toda la ley moral está sometida á Dios, de quien proviene, á Dios, cuya voluntad y cuyo poder la han consagrado y han hecho de ella una regla de conducta inviolable para el mundo, á Dios, cuya justicia incorruptible juzgará un día á toda la humanidad como á cada individuo, con juicio sin apelación, sobre la manera como hayan cumplido la ley. Cuando una institución humana se encarga de cierto número de hombres en lugar de Dios; cuando debe vigilar y ejecutar esta ley santa que le es tan cara, esta ley fundada por Él, que no hace más que una sola y misma cosa con su voluntad sagrada, inmutable; esta ley de la que depende, según sus planes, la salud del mundo y la salud de las almas; esta función sublime y difícil, á la cual se somete por causa de Dios dicha institución, queda ésta revestida de la misma autoridad que Él mismo tiene, á fin de hacer ejecutar su voluntad.

He aquí la única base de la autoridad. La autoridad del Estado se encarga con relación á los hombres, y en lugar de Dios, de una parte de su reino terrenal. Asume una función religiosa, y, en cambio, recibe una parte del respeto y de la obediencia que á Dios mismo se debe, y goza por lo tanto de una estimación religiosa.

Pero si existe la justicia, esta estimación no puede durar naturalmente más que el tiempo que la autoridad considere su función con una función religiosa. El que quiere reinar en lugar de Dios, debe desde luego servir á Dios. [1]

(1) Prov. XXI, 28. Aristot., *Polit.*, 3, 2 (4), 9; 7, 13 (14), 4. Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 1. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 286 (7, 25). Düringsfeld, *Sprichw. der german. und roman. Sprachen*, I, 289, n.° 555.

Nadie es obedecido, si primeramente no obedece él mismo. El que rehusa la obediencia á Dios, no puede exigir la obediencia en nombre de Dios.

Inútil buscar para la autoridad una razón y un fundamento distintos de éstos. La autoridad del Estado proviene de Dios,[1] porque no es otra que la que Dios mismo ejerce para hacer respetar sus mandamientos, y la que presta á los que se constituyen en servidores suyos en el mundo y se encargan de la obligación de mantener sus leyes y hacerlas ejecutar entre los hombres. [2] Si rechazan esta condición, no por eso tienen sus súbditos el derecho de apostatar, porque no son jueces de la autoridad; pero el poder de la autoridad se debilita por sí mismo, y no es más que justicia merecida, si desaparecen con relación á ella el respeto y la obediencia.

6. La exageración es un gran peligro para la autoridad.—Si, á pesar de esto, los príncipes y los hombres de Estado afirman constantemente, de esta concepción cristiana de la autoridad del Estado, que perjudica al honor y majestad de éste último, nueva prueba es de que la lisonja falsea todo juicio. [3]

Verdad es que todavía hoy, á ejemplo de nuestros hermanos y de nuestros padres los mártires, rehusamos servirnos de esas expresiones exageradas que los caracteres hipócritas y cobardes prodigan sin escrúpulo á los detentadores del poder; pero ¿privamos con ello á la autoridad del Estado de algo que le sea debido? ¿Se trata aquí de palabras mentirosas ó de actos honestos y legales? ¿Es qué el Estado puede contar menos con nosotros, porque no le tratemos como á un ídolo? ¿Qué puede esperar de servidores de ídolos? [4] Preguntémoslo á la historia.

Los persas llamaron al rey «señor y dios», [5] y admi-

(1) Muy ricos materiales sobre estas cuestiones en Hergenröther, *Kathol. Kirche und christh. Staat*, 1872, 462 y sig.
(2) Rom., XIII, 1 y sig. I Petr., II, 13. Sap. VI, 4. Prov., VIII, 15, 16.
(3) Séneca, *Ep.* 59, 13.
(4) Maximil. I. Bavar., *Monita paterna*, 3, 24.
(5) (Aristot.) *De mundo*, c. 6 (París, 1854, III, 637, 29).

tieron como ley del Estado que todo lo que hacía, no sólo era permitido, sino justo, aunque se tratase de la violación más grosera de las leyes de la moral. [1] Temblando ante su presencia, se arrastraban por tierra, y no vacilaban en concederle honores divinos, con tal que pudiesen esperar ganar con esta lisonja el favor de aquella mortal divinidad. [2] Pero si el rey consideraba como seria y verdadera semejante exageración, era bien digno de lástima.

Porque, en verdad, era un dios digno de lástima el que mandaba millones de hombres, pero sin poder conducirlos al combate más que á latigazos, cuando hizo la guerra á una pequeña confederación griega. [3] Era en verdad un pobre dios aquél ante el cual se arrastraban por el polvo, mientras tenía oro que distribuir, pero al que abandonaban á su suerte ó asesinaban, tan pronto como la estrella de un conquistador se divisaba en el horizonte.

¿Y cómo hubieran podido obrar de otro modo? ¿Cómo hubieran tenido respeto, ó se hubieran sacrificado, por una autoridad que, por los honores divinos que exigía, suprimía la verdadera base de su grandeza? La autoridad humana no se engrandece cuando se eleva á una altura sobrehumana con la mentira y la violencia, sino que disminuye el respeto á las cosas divinas, y, con él, el muro protector de la autoridad terrestre, cuando los hombres usurpan una apariencia de divinidad y se rebajan ante el hombre en el mismo grado en que pretenden elevarse por encima de él. ¿Podría inventarse un medio mejor para destruir de un solo golpe el respeto debido á Dios y á la autoridad de un príncipe, [4] que llamando señor y dios [5] á un tirano como Domiciano, que, por miedo de la muerte estaba siempre pálido como un cadáver; [6] ó bien honrando con sacrificios durante su vida [7] á un monstruo como Cómodo, que no encontraba nunca á un hombre sin deshon-

(1) Herodot., 1, 31, 4.
(2) Isocrates, *Panegyricus*, 151.
(3) Xenophon, *Anabasis*, 3, 4, 25.
(4) Arnobius, *Adv. gentes*, 1, 64.—(5) Sueton., *Domit.*, 14.
(6) *Ibid.*, 13.—(7) Lampridius, *Commodus*, 10.

rarlo y sin deshonrarse á sí mismo, [1] proclamándole solemnemente verdugo de la humanidad y de la inocencia, y enemigo de los dioses después de su muerte, [2] y colocándolo en seguida, con no menos solemnidad, en el número de los dioses con su apoteosis? [3]

Cualquiera creería que estas experiencias, repetidas con tanta frecuencia y por modo tan evidente, harían perder á todo príncipe las ganas de aceptar en adelante tales homenajes; y que cada una de estas lisonjas deberían ser consideradas por ellos como un atentado contra su persona. Pues bien, no; cada uno de sus sucesores se convertía en objeto del mismo juego criminal y peligroso, no reconociendo como servidores sumisos más que á aquellos que le tributaban un culto que ellos rehusaban al mismo Dios, y persiguiendo á los que no querían ofrecerle mentidos homenajes, sino servirle honradamente. Razón tuvo el poeta en decir que «nada hay que no pueda hacerse creer á alguien, cuando se le ha persuadido de que es un poder divino». [4] Entonces, aquellos servidores de ojo atento hacían juramentos verdaderos ó falsos, según que estuviesen ó no interesados en ello; juraban por la divinidad del emperador reinante, en tanto que aguzaban el puñal para asesinarlo; y en seguida acusaban á los cristianos del crimen de alta traición, porque rehusaban tributar honores divinos á un hombre. [5] Los mismos emperadores quitaban la vida á los que, por fidelidad á ellos, sacrificaban la suya, y dejaban vivir á los que debían ser sus asesinos.

Así debía suceder. Pues la adulación y la traición, la sospecha de la verdad y la inseguridad, la exageración de las pretensiones del poder y la derrota, son aliados inseparables. El que quiere dominar sobre idólatras, no puede mandar á hombres; quien cuenta con la mentira, no puede apoyarse en la verdad.

(1) Lampridius, *Ibid.*, 9.
(2) *Ibid.*, 18.
(3) *Ibid.*, 17.
(4) Juvenal, 4, 70 y sig.
(5) Tertull., *Ad scapulam*, 2. Cf. *Apolog.*, 30 y sig.

Por esto nosotros los cristianos nunca consideramos trágicamente las acusaciones que se formulan contra nuestra fidelidad de súbditos. Si un poder prefiere la hipocresía á la verdad sincera, y sólo reconoce como leales á los cortesanos, que no cuente con nosotros. Esto no nos avergüenza en manera alguna.

En realidad, sólo hay para el poder terrestre un honor y una seguridad, seguridad que no consiste en las armas, ni en los ejércitos, ni en los jefes de éstos, ni en la prudencia política,[1] sino en el orden inmutable de Dios. En este orden, Dios es el único y supremo dueño. [2] Todos los detentadores de la autoridad son feudatarios, funcionarios de Dios, [3] y toda autoridad es sierva de Dios. [4] Allí donde esta doctrina se ha arraigado en los corazones, no tienen necesidad los príncipes de rodearse de centinelas, ni tiemblan ante las bombas, sino que pueden dejar tranquilamente la puerta abierta, y descansar en paz, porque nada turbará su sueño, ni se le arrebatará la menor parcela de lo suyo, porque el súbdito no ve en su príncipe un falso dios con el poder de hacer y de ordenar lo que le plazca, y de dictar leyes, por encima de las cuales se cierne, como todas las divinidades del Olimpo, sino que ven en él un servidor, un representante, un ministro de Dios, del único Dios Todopoderoso y Justo, cuya mano nadie evita, á cuyos ojos nadie se oculta, y cuya voluntad no puede cambiar poder alguno.

En este caso, igual ley liga, lo mismo al emperador, en nombre de Dios, que al aldeano [5]; el humilde sabe que no soporta una carga que se ahorra al príncipe, y por esto le

(1) I Reg., XIV, 6, II, Paral. XIV, 11; XXV, 8; XXXII, 8. Psalm. XIX, 8. I Macch., III, 18. II Macch., VIII, 18. Justiniani, c. *Deo auctore* 1, *praef.*, C. 1, 17.

(2) Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 1. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, III, 557.

(3) Conc. Paris, 829, II, 2. Conc. Mogunt., 888, c. 3 (ministerium). Cf. Eichhorn, *Deutsche Staats=und Rechtsgesch.*, (5), II, 344 y sig.

(4) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 515 (9, 200).

(5) Sobre este punto. cuya negación es la consigna del más excesivo absolutismo, cf. c. Cum omnes 6, X, 1, 2, c. Digna vox 4, c. 1, 14; Thomas, 1, 2, q. 96, a. 5; Contzen, *Polit.*, 5, 20. Graf und Dietherr, 286 (7, 17, 23 y sig.).

sirve con mayor buena voluntad, como sirve el soldado al jefe que comparte con él todas las fatigas de la guerra. En la Edad Media, el emperador alemán no se consideraba deshonrado por verse sometido á la ley del Imperio, y tener en la tierra un juez, ante el cual todos podían emplazarlo, el elector palatino del Rhin. [1] Por lo contrario, era muy fácil servir á tal emperador. ¡Ah, pluguiese al cielo que las cosas ocurriesen siempre como antiguamente, cuando todos creían servir á Dios en el emperador, como el emperador servía también á Dios, y cuando todos estaban sometidos al príncipe por convicción y por religión, [2] porque todos creían que Dios concede los derechos al príncipe, que éste á su vez los concede al pueblo, y que el pueblo los recibe de él como procedentes de la mano de Dios! [3]

7. Tres servicios que el Cristianismo ha hecho á la autoridad.—La autoridad del Estado, no sólo no tiene nada que temer del Cristianismo, sino que, antes bien, le debe estar muy agradecida por causa del triple servicio que le ha prestado.

Un ciego prejuicio le ha achacado como un crimen haber reducido el ejercicio del poder á sus justos límites. Aunque este servicio sea el menor de los tres, no por eso deja de ser grande, por lo que de él debe vanagloriarse en justicia. Porque ¿qué mérito mayor puede uno alegar con relación á un hombre poderoso, que el de ponerle en guardia contra la presunción, que el de impedirle suscitar la creencia de que no está á la altura de su empresa? Á los ojos de los súbditos, no hay deshonor mayor para el poder que el abuso que de él hace, ni jamás se sienten éstos tan tentados á destruirlo como cuando sostiene reivindicaciones excesivas. Esto es muy natural. ¿Acaso el abuso y la exageración del poder son algo distinto de la violencia? ¿Por

(1) Schröder, *Deutsche Rechtsgesch.*, 465 y sig. Zöpfl, *Deutsche Rechtsgesch.*, (4), II, 251. Sebast. Münster, *Kosmographie*, 247.

(2) Rom., XIII, 5.

(3) *Kaiserchronik.*, 14, 773 y sig.—Kuonrât, *Rolandslied*, 695 y sig. Cf. Aethelreds *Gesetze*, 8, 2; Edwardi, Confess. *leg.*, 17 (Reinh. Schmidt, *Gesetze der Angelsachen*, (2), 245, 500).

ventura es otra cosa la violencia que una injusticia manifiesta, y la injusticia algo distinto de la destrucción de la base de la autoridad? (1) ¿Qué servicio mayor puede hacerse á ésta que reducirla á sus justos límites? ¿Y quién ha tenido fuerza y valor para ello, sino la doctrina cristiana?

Sólo hay dos formas posibles para la vida del Estado, el absolutismo ó la autoridad religiosa.

El absolutismo es aquel poder que quiere serlo todo por sí mismo, que crea todo derecho por modo arbitrario, que toma como una sola y misma cosa la autoridad y la ley, que, con el nombre de justicia, abarca todo lo que le place y todo lo que ejecuta. Un despotismo democrático no es menos despótico que un despotismo monárquico. Precisamente la democracia es la que muestra más tendencias á la tiranía, (2) y la que la ejerce con más dureza. Del mismo modo, poco importa á la cuestión que este absolutismo revista carácter religioso, que hable de Dios ó le niegue; su dios es él mismo, el dios único, el dios irresponsable, y esto es lo decisivo.

Si un poder no quiere llegar á semejante extremo, sólo le resta un medio, el de subordinarse á un Dios viviente, personal, el de considerarse como administrador responsable de una ley superior á él é independiente de él. (3) Esto es, someterse á la ley de Dios.

Pero este medio, único que puede preservarle de la destrucción inevitable, nadie se lo ha indicado, ni nadie se ha atrevido á mostrárselo, sino la doctrina cristiana. Prueba suficiente es de ello una historia secular de luchas y de continuas suspicacias.

El Cristianismo ha hecho al Estado otros servicios, al reducir el poder de éste á su verdadera naturaleza.

Según la doctrina cristiana que acabamos de demostrar, la autoridad es únicamente concedida por causa de la sociedad. Por consiguiente, claro es que la autoridad y

(1) Fenelon, *Direction pour la conscience d'un roi*, 2 *supplement*.
(2) Aristot., *Polit.*, 5, 4 (5), 4. Plato, *Rep.*, 8, 562, a y sig.
(3) Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 1.

los subordinados, el poder de los que mandan y los derechos de los súbditos, no están frente á frente, como cosas separadas, sino que todos juntos, grandes y pequeños, constituyen, en su variedad, un todo viviente, en el cual cada parte se refiere á todos y depende de todos. Esto es lo que hemos llamado concepción orgánica del Estado.

Sabido es que San Pablo fué el primero que inculcó esta concepción en los espíritus por medio de la imagen del cuerpo, cuyos miembros se mantienen unidos por la virtud del todo, en tanto que éste depende más ó menos del bienestar y de la actividad de cada miembro particular.

La antigüedad sólo rara vez nos ofrece ejemplos de esta enseñanza, y aun muy débiles, como v. g., en Aristóteles. (1) La idea de organismo es tan extraña al espíritu pagano, como al materialismo y al liberalismo. El triunfo de éstos consiste en la invención de las personas jurídicas, justamente lo contrario del organismo, invención de ese monstruo especulativo que se compone de miembros sin lazo alguno entre ellos, ni entre ellos y el conjunto.

Esta singularidad es sólo comprensible cuando se considera el Estado pagano. Entonces había dominadores, personas astutas y clases, que nada tenían que ver con el pueblo. Existía un todo sin miembros, y, con mayor razón, sin deberes para con ellos. Había hombres, y aun pueblos, los cuales, si se les hubiese dicho que representaban algo en el Estado, y que tenían derechos con relación á él, no lo hubieran comprendido. Los antiguos hicieron cosas admirables en pro del Estado; se lo sacrificaban todo, aun su conciencia y su vida. Pero no lo hacían como miembros libres é independientes del todo, y no podían proceder de modo diferente, pues no veían otros medios para vivir. Vivían sólo en el Estado, sólo del Estado y sólo para el Estado. Todo debía hacerlo el Estado. Era en verdad su dios en la tierra. De aquí el fenómeno, con tanta frecuencia repetido, de que, así que sobrevenía al Estado una gran desgracia, se daban la muerte en masa, no por

(1) Arist., *Pol.*, 5, 2, 7.

amor á la patria, la cual en aquellos momentos necesitaba de ellos, sino porque pensaban que no podían ya vivir sin la marcha regular de la máquina del Estado.

Por consiguiente, en ninguna parte existía una unión orgánica entre gobernantes y súbditos, ni entre el todo y sus miembros. Sólo cabía la elección entre el despotismo y la revolución. Tales pueblos sólo pueden gobernarse por la tiranía. Pero allí donde los pueblos, como individuos, no saben encontrar nunca el justo medio entre el servil rebajamiento, por un lado, y la sedición, por otro, entre la indocilidad y la venalidad al más rico ó al más bárbaro, ¿qué extraño es que los que monopolizan el poder se atrevan á todo, todo lo desprecien y todo lo pisoteen? (1) ¿Quién, en tales circunstancias, los censurará, porque no usan del poder en todo como debieran? ¿Quién sabe si corrompían más de lo que fueron corrompidos? Es mucha verdad: «Tal señor, tal criado; tal pastor, tal rebaño». He aquí lo que hace al poder del monarca tan lleno de responsabilidades, porque el pueblo se rige según sus príncipes. Pero también es completamente justo decir: «Dios da á los pueblos los príncipes y jefes que merecen». (2) «Los pecados de los príncipes son la condenación de sus pueblos». (3) «En vez de quejarse, mejor harían los súbditos en acusarse ellos mismos de que sean posibles tales cosas, y de que, por decirlo así, las hayan hecho necesarias». (4)

(1) Compárese, por ejemplo, la expresión de Iugarta sobre la venalidad de los romanos (Sallust., *Iug.*, 35). Muy instructivo sobre esto es la manera franca con que Tiberio tenía la costumbre de manifestar su desprecio á los que se arrastraban á sus pies. Cf. Tacit., *Annal.*, III, 65; IV, 37, 38, 69, 74; VI, 2, 15, 24, 45. Sueton., *Tiber.*, 59; *Oderint, dum, probent.* Trasíbulo y Periandro nos ofrecen ejemplos parecidos entre los griegos (Herodot., 5, 92, 15. Aristot., *Polit.*, 3, 8 (13), 3). Hay que tener presente esto y otras cosas, para no emitir un fallo demasiado severo contra hombres como Diógenes y Timón, y especialmente contra los estoicos.

(2) Job., XXXIV, 29, 30. Isaias, III, 4. Jerem., XV, 4. Oseas, XIII, 11. Justin., *Quaest. ad orthod.*, 138. Greg. Magn., *Moral.*, 25, 34-37. Anastasius Sin., *Dux viae*, q. 16. Pineda, *In Job.*, 34, 30. Cornel. a Lap., *In Osee*, 13, 11.

(3) Ambrosius, *Apologia David altera*, 11: Regum lapsus poena populorum. Gregor. Magn., *Ep.* 7, 7. Origenes, *In judic. hom.* 4, 3.

(4) Gregor. Magn., *Moral.*, 25, 34.

Así, pues, si es verdad que allí donde los individuos no son otra cosa que partes del todo, sin defensa, sin voluntad, sin cooperación independiente, por causa de una convicción jovial y libre, sólo son posibles los tiranos, pero no los príncipes, (1) los detentadores del poder deben exclusivamente al Cristianismo no ser ya tiranos y haberse convertido en príncipes. Su empresa es fácil ahora, porque mandan á súbditos que, como cristianos, obedecen por conciencia libre, que, basados en los principios de la fe sobre las cuestiones más importantes de la vida, y unidos por los lazos de la caridad cristiana, persiguen el bien común, sirviendo al bien más elevado, y permaneciendo firmemente adheridos á la verdad eterna é inmutable. (2)

¡Plegue á Dios que los que nunca se hartan de hablar del peligro en que está el Estado por causa de la doctrina cristiana, la dejen en libertad, para que transforme, según sus exigencias, el ejército y la magistratura, los súbditos y los príncipes, los esposos y los padres, los maestros y los niños, los amos y los criados, la clase obrera y la contribuyente, á fin de hacer del todo una comunidad cristiana, en la cual todos, con el mismo espíritu y el mismo corazón, se desvelen por todos, y así saldremos garantes de que encontrarán un Estado en el que será fácil gobernar y agradable vivir! (3)

Finalmente, el último y principal servicio que la Revelación ha hecho al poder del Estado, consiste precisamente, como lo hemos observado en diferentes ocasiones, en aquello que más choca en la doctrina del Estado cristiano. Nos referimos al principio según el cual los príncipes no son otra cosa que servidores responsables y ministros de Dios.

Y, sin embargo, los dueños del poder, que también son hombres, y que, como hombres, lo mismo que como regentes, dan pruebas con demasiada frecuencia de que no

(1) Aristot., *Polit.*, 5, 8 (10), 23.
(2) Augustin., *Ep.* 137, 5, 17.
(3) August., *Ep.*, 138, 2, 15.

son superiores á la humanidad, deben al Cristianismo el beneficio particular de que constantemente se les recuerde esta doctrina. ¿En qué se convertiría el poder del Príncipe si se acostumbrase el pueblo á considerarlo únicamente como poseedor terrenal, momentáneo, mofándose del principio de fe, según el cual no debe obedecerse al poder por causa de él mismo, sino por causa de Dios?

El poder de los gobernantes es algo terrible, pero el último de sus cuidados consiste en que pueda hacerse de él mal uso. [1] Antes bien, todos creen que obrarán bien con tal que tengan poder y riquezas. [2] Pero esto es un gran error. El poderoso también puede perecer, y entonces el perjuicio que causa es siempre grande. [3] Semejantes consideraciones debería hacerlos á todos humildes. ¿Puede darse mayor responsabilidad que la de mandar á millones de hombres, decidir con una palabra, con una plumada, de su felicidad ó de su desgracia, poseer en sus manos la vida y la muerte de millares de seres racionales? ¿Qué ocurriría si se engañasen esta mano y esta lengua? ¿Y no puede darse el caso de que se engañen? ¿Y no se ha dado nunca?

¡Qué tentación para las masas, que deban expiar con la felicidad de su vida, con su sangre, cada plumada en falso, cuando empiecen á ver en su príncipe un hombre como millares de ellos ven cada día! Ya dice el socialismo con burlona sonrisa: «El pueblo está cansado de aceptar con resignación de la mano de Dios el sufrimiento que soporta». ¿Cree alguien que soportará más pacientemente el pueblo la carga de la vida, si siente pesar más sobre él la mano del Estado? No; si el pueblo no tiene religión, si carece de ese fuerte sentido religioso que le da fuerzas para soportar, así la mano de Dios, esta mano que permite y castiga, como también una fe viviente, que le enseña á adorar lo invisible en lo visible, ¿quién protegerá aún la autoridad?

(1) (Aristot.,) *Magna Moralia*, 2, 13, 2.
(2) *Ibid.*, 2, 3, 9.—(3) *Ibid.*, *Rhetor.*, 2, 17, 4.

¡Desgraciada de ésta, si llega á declarar la humanidad que no le obedecerá más que en las leyes en que encuentre su provecho temporal! ¿En qué se basará el Estado, si no quiere basarse en el pleno poder de Dios? ¿Lo hará en el temor? Pero el temor—dice un príncipe que ha hecho la experiencia en un reinado de 50 años—es mal sostén de la autoridad. [1] ¿Cómo el miedo de una pronta muerte domará á una muchedumbre, para la cual se ha convertido en indiferente la tierra, porque no tiene en ella otra esperanza que la de morir entre torturas, y morir lentamente de hambre, si esta muchedumbre no teme nada en el *más allá?*

Cualquiera se sentiría tentado á creer que todo poder político se considera incapaz de recompensar á los que guardan en el fondo de su corazón la fe en lo sobrenatural y la subordinación del Estado á autoridad divina. En vez de esto, se les considera precisamente como un peligro para el poder terrenal. Mientras que todos los tronos vacilan, y los asesinos no temen presentarse á la luz del día, no pueden deshacerse todavía del prejuicio de que la fe, bajo cuyo dominio han vivido seguros los reyes durante siglos, es la amenaza más temible contra su existencia. En cambio, se encargan de una parte de la falta, tolerando ó dejando obrar á los que ordinariamente no se ocultan para atacar lo sobrenatural, á fin de poder aniquilar más fácilmente lo natural, privado del muro protector de la religión.

Semejante ceguedad es casi incomprensible. Involuntariamente, piensa uno en el pájaro que se precipita por sí mismo en la boca abierta de la serpiente, pero con la diferencia de que el pájaro no es culpable. Si la fe en la autoridad ya no debe ser santa, ¿quién será todavía santo? ¿Por ventura respetarán aun los pueblos una tradición, una dignidad, un derecho profanados? Y si no respetan nada, ¿qué les resta aún? Y si nada les resta, ¿que son sino nihilistas? ¡Y todavía nos asombramos de cómo pueden

(1) Maximil. I Bavar., *Monita paternä*, 3, 22. Cf. Mohl, *Staatsrecht Vœlkerrecht und Politik*, I, 389 y sig.

producirse semejantes hechos, cuando casi se ha hecho necesaria su existencia!

8. Gran responsabilidad de la autoridad.—Si hay, pues, algo aquí bajo que, por su naturaleza, se vea impulsado hacia Dios y hacia la religión, es ciertamente el Estado y la autoridad del Estado. Si se necesita gran virtud para vivir en el matrimonio y para encontrar en él la dicha; si los que hacen profesión de virtud confiesan que á menudo les faltarían las fuerzas, si no las buscasen en Dios, no menos se aplica esto á la vida del Estado. (1)

En efecto, mucha virtud necesita uno para ser un buen ciudadano; necesario le es el espíritu de comunidad, de sacrificio, de dominio de sí mismo, de respeto, de limitación, de obediencia, de abnegación. El que crea que estas cualidades pueden ser reemplazadas por la violencia, no está muy lejos de creer que puede hacerse una caldera de vapor con duelas, con tal que las sujete con sólidos aros. No; estas cualidades difíciles, de las que depende la vida común, pueden ser destruídas por la violencia, pero no se reemplazan.

Reemplazar la obediencia con los soldados, el temor de Dios con la policía, la religión con la instrucción, corre, en verdad, parejas con el descubrimiento de que papel y deudas son el verdadero bienestar, así como con la ilusión de la modernísima ciencia de reemplazar la carne y el pan con manteca química ó con hierbas. ¡Se ve, pues, que los *fiatistas* y los *inflacionistas* dominan en todas partes!

Lo que se aplica á los miembros individuales del cuerpo, aplícase con mayor razón todavía á los que se encuentran á su cabeza. No sólo tienen necesidad de mayor virtud y de mayor temor de Dios para sí mismos que para sus súbditos, sino que sobre ellos pesa también la responsabilidad de inculcar á sus subordinados las condiciones fundamentales de la vida política, y enseñarles la práctica de las mismas con su ejemplo. El cargo de jefe de Estado no es ciertamente envidiable para nadie. Tiene en sus manos la suerte de los que le están confiados, la suerte de la moral pública, y con frecuencia también, la de la moral privada; tiene la autoridad divina, la realización de las concepciones de Dios sobre el mundo, sobre la historia, sobre su reino. Grande es la empresa del que está revestido de la autoridad, y pesada su responsabilidad; y el arte de ejercerlos debidamente supone grandes virtudes, de las cuales bien puede decirse que superan las fuerzas del hombre ordinario.

(1) Aristot., *Polit.*, 8, 1, 2, 3.

Justo es, pues, que los depositarios de la autoridad consideren el poder que les está confiado como algo muy elevado, sobrehumano y religioso. ¡Que siquiera puedan considerar también su autoridad como derivación de la autoridad divina, y facilitar á los pueblos, con su conducta, la obligación de ver en ellos representantes de Dios!

Apéndice

¿Es posible reinar cristianamente?

1. Temor mal fundado de que la justa concepción de la autoridad del Estado dañe á éste.—Con frecuencia se afecta decir que una vuelta á la autoridad del Estado, dentro de los límites fijados por Dios y trazados por la naturaleza de las cosas, equivaldría á la destrucción del Estado, á la disolución de toda autoridad, á la ruina de la sociedad, y se cree haber refutado á fondo las concepciones cristianas sobre esta materia, calificándolas de fantasía, de elucubraciones de espíritus limitados, de fanatismo y de farisaísmo. (1)

Ahora bien, ¿qué poder se ha considerado como malo por el hecho de atenerse á la verdad y al derecho? ¿Y porqué se cuenta siempre aquí con inquietudes, amenazas, imposibilidades, que únicamente tienen su razón de ser en una fantasía desordenada? Gracias á Dios, hubo un tiempo en que se intentó ordenar, por lo menos aproximadamente, la vida del Estado según las exigencias de la doctrina de la Iglesia, ó, para hablar con más exactitud, segun el derecho natural. ¿Es que el Estado se encontró entonces peor que allí donde imperaban los principios de Maquiavelo? En cuestiones tan ligadas estrechamente con la vida real, deberíase ante todo consultar con la vida real y con la historia real.

Pues bien, preguntemos á la historia si los príncipes que, como Maximiliano I de Babiera, se han hecho un principio sagrado no apartarse en nada de la fe de la Iglesia y de los piadosos ejemplos de sus antepasados, res-

(1) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 701 y sig.

petar las personas consagradas á Dios, y evitar como funesta al Estado toda usurpación de los derechos y deberes de la Iglesia, no fueron más que sombras de monarcas é instrumentos de la ambición eclesiástica. (1)

¿En qué época fueron más felices los monarcas? ¿Fué en los tiempos en que un príncipe enérgico como el que acabamos de citar exhortaba á su hijo á no empezar jamás sus jornadas, ni á terminarlas jamás, ni á ponerse jamás al trabajo sin acompañarlas de la oración, á velar para que sus súbditos honrasen á Dios, y á recordarse él mismo de su gran responsabilidad ante Dios, Juez de los poderosos, (2) ó bien en aquellos tiempos en que el despotismo y el absolutismo encadenaba todo movimiento libre, sin consideración alguna á la ley de Dios ni á las protestas de la Iglesia?

En cuanto podemos conocer los tiempos pasados, parécenos que no se vive mucho mejor hoy, ni con más libertad ni mayor felicidad, que en aquella época en que el primer principio de toda política decía lo siguiente:

«Dios tiene dos espadas fulgurantes, forjadas de mano maestra. Dos poderes pueden empuñarlas con toda honra. Ambas son perfectas en su género; su aspecto hace temblar al malvado y regocija al hombre piadoso. Iguales en longitud y en anchura, están destinadas á protejer á la noble cristiandad. Estos dos aceros son la espada y la estola, que una misma vaina puede contener». (3)

Sin duda que se estremece hoy uno al pensamiento de esta teoría de la Edad Media sobre las dos espadas. Pero dejemos el miedo á los niños, y preguntémonos aún: ¿Es que, en aquella época, la marcha armónica de la Iglesia y el Estado perjudicó á la concepción ideal de la autoridad del

(1) Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 1, 4.
(2) Maximil. I Bavar., *Monita paterna*, 1, 4, 1.
(3) Reinmar von Zweter, 2, 212 (Hagen, Minnesinger, II, 215). Cf. Hugo de Trimberg, *Renner*, 7336-7347. Un documento notable en pro de la amplitud y vivacidad de este pensamiento en los espíritus alemanes es el poema de Pedro Frey, contemporáneo de Maximiliano I en Wackernagel *Das deutsche Kirchenlied*, II, 1069 y sig. N 1304.

príncipe y de la autoridad del Estado y á la felicidad de los pueblos?

2. Ideal de un buen gobierno en la Edad Media.— Veamos, para responder á esta pregunta, el ideal del príncipe que traza la *Crónica Imperial* en el retrato de Luís el Piadoso. Poco nos importa que, en realidad, no se aplique todo él rigurosamente al mismo héroe; pero el valor que atribuímos á este documento consiste en mostrarnos cómo, en Alemania, á mediados del siglo XII, se representaban un rey favorito de la opinión pública.

El poema resume desde luego en dos palabras la importancia soberana del poder civil: «El rey debe ser señor y baile de los príncipes, y al propio tiempo juez de los cristianos». [1] En este último cargo en particular consistía la principal empresa del poder del príncipe, como tan admirablemente lo canta un poeta:

«Vosotros, príncipes y señores del país, deberíais recordaros de que Dios os ha escogido como jueces y fuentes de la gracia. Os llamáis señores, porque vuestro deber consiste en hacer desaparecer, en cuanto sea posible, la injusticia; sólo sois verdaderos campeones, si dais la paz á los pueblos». [2]

Por eso los príncipes, no sólo deben ejercer la justicia, sino procurar que ésta sea amada y respetada por todos. Primeramente incumbe al príncipe el cuidado de enseñar la práctica de esta virtud, obrando de modo que los jóvenes nobles, que más tarde habrán de dirigir á sus subordinados, cuando lleguen á ser señores, se formen desde el principio en el conocimiento del derecho. [3] Naturalmente, el rey debe ser el primero en dar ejemplo con la práctica de la justicia. Allí donde, en el reino, hay jóvenes y viejos,

(1) *Kaiserchronik*, 15, 111 y sig. (Massmann).
(2) *Der Unverzagte*, 3, 3 (Hagen, Minnesinger, III, 45).
(3) *Kaiserchronik*, 15, 116 y sig., 15, 223 y sig. Vemos aquí que, aun en campaña, los momentos libres de los jóvenes nobles, se distribuían entre el ejercicio de las armas y el estudio de la ley. Kuonrât, *Rolandslied*, 660 y sig. Cosa curiosa es que la *Kaiserckronik* (15, 119) haga enseñar ya el derecho, según el derecho romano.

que perjudican á su unidad y á la obediencia debida al jefe supremo, debe reprenderlos sin consideración, de suerte que también los príncipes tengan miedo. [1]

Pero no sólo debe regir el reino con la violencia y las armas, sino también con el consejo y la prudencia. Por eso ordena la paz de Dios. Á cada crimen va unido un castigo proporcional, y aplicado con severidad, según el espíritu del tiempo. Para el bandido, hay la horca, para el ladrón, la pérdida de los ojos; para el perturbador, la de la mano, para el incendiario, la de la cabeza. [2] Y mantiene estas prescripciones con tal rigor, que la paz aumenta en el reino, y las propiedades continúan existiendo sin perjuicio y con toda seguridad. El niño entra en el goce de la herencia paterna sin perjuicio alguno; [3] el padre parte tranquilo á la guerra y lleva honrosamente la espada; y cuando llega la hora de la pelea, no vacila en arriesgar su vida por su señor. Muera ó se salve, poseerá su hijo el feudo de su padre, sin que tenga necesidad de sacrificar dinero ni tesoro alguno para que se le haga justicia.

Con semejante príncipe, todos están seguros de que si uno les hace daño, serán vengados según derecho. [4] La fidelidad y el honor reinan entre sus súbditos, porque todos están advertidos. En todas partes reina el placer y la disciplina; todo son delicias y prosperidad. Los señores son fieles á su palabra, hacen reinar la justicia y dicen verdad, y cuando han concertado algo, ¡oh qué fieles son á sus contratos! Sólo el rey puede superarlos en esto. [5] Los embusteros no tienen acceso en la corte; los intrigantes nada logran; el hombre sencillo se atreve también á manifestar su opinión; el honor y la virtud son la base de la autoridad de que cada uno goza. Los viejos pueden encanecer en la virtud; los jóvenes son educados con severa disciplina. [6] La nobleza, y en primer lugar el príncipe,

(1) *Kaiserchronik*, 15, 152.—(2) *Ibid.*, 15, 155 y sig.
(3) *Ibib.*, 15, 168 y sig.
(4) *Ibid.*, 15, 179 y sig.
(5) *Ibid.*, 15, 193 y sig.
(6) *Ibid.*, 15, 202 y sig.

saben que su situación les obliga á cuidarse del pueblo y de los pobres. [1] Como consejeros y auxiliares, los más sabios no faltan nunca en la antecámara del rey, á fin de que pueda aprovecharse de su circunspección para el bien común de todos. [2] La sabiduría inspira sus prescripciones.

Sabe unir la bondad á la severidad con relación á los malhechores. [3] Los buenos saben que pueden contar con su igualdad de carácter. Toma á pechos con gran entusiasmo el culto de Dios, [4] el pueblo se adhiere á él con amor, y él mira á los pobres con amor, por amor de Dios. [5] Jamás acepta oro ni plata para hacer justicia. [6]

3. Semejante ideal se realizó en los tiempos antiguos.—Desgraciadamente,—dice uno, suspirando hoy día,—he aquí las fantasías de un cura ó de un monje de la Edad Media. ¿Cúando se ha visto realizado en el mundo semejante ideal? En la actual situación, ¿dónde podría realizarse semejante gobierno?

Ciertamente que no podría tener lugar en el mundo tal como es ahora. Pero ¿debemos considerarnos como la medida según la cual debe ordenarse todo? Verdad es que en nuestros días existe tal ardor y tal agitación en los Estados, que la paz y la seguridad han quedado relegadas á la categoría de mitos. Desde que nuestras grandes potencias

(1) *Kaiserchronik*, 15, 227 y sig.

(2) *Ibid.*, 15, 234 y sig.

(3) La nenia (*) 4, 6, sobre Enrique el Santo dice también que era moderado en todas las cosas, y que observaba la justa medida en el derecho (Cambriedger Lieder *in der Zeitschr. für deutsches Alterth.*, XIV, 460). It. de Carlomagno en Mone, *Hymni lat.*, 982, 32 y sig. (III, 348).

(4) A esto, naturalmente, concede la Edad Media la mayor importancia en lo relativo al príncipe. Por ejemplo, *Nenia*, 3, 6, 7 *in Henricum (Zeitsch. für d. Alterth.*, XIV, 459). Enrique es llamado en ella *amigo del Señor* (3, 8, 1). Cf. Boppe, 2, 1 (Hagen, Minnesinger, II, 383), *Der Unverzagte*, 3, 1, 5 *(ibid.*, III, 45).

(5) Inútil dar referencias sobre la expresión *protector* de los pobres, de las viudas y de los huérfanos como calificativo de los príncipes, y particularmente del emperador; este calificativo se encuentra á cada paso.

(6) *Kaiserchronik*, 15, 240 y sig.

(*) *Nenias*, cantos fúnebres ó lamentos usados en la antigua Roma en las exequias de los muertos, y ejecutados por mujeres alquiladas al efecto y llamadas *praefiae*, plañideras (N. del T.).

y nuestros pequeños Estados temen que el más ligero soplo del Evangelio los reduzca á la nada, la humanidad no se conoce á sí misma, ni tiene ya confianza en nadie, por causa del miedo y de las medidas de precaución. El fuego arde en su seno; brotan chispas de él y los pueblos se parecen al montón de cenizas que deja un incendio, ó á las espinas sobre las cuales ha pasado el fuego. [1]

Pero ¿ha ocurrido siempre esto, porque así ocurra hoy día? Podría uno arrojar á esos corazones devorados por la duda la burla mordaz con que fustigaba Mirabeau en otro tiempo las estrechas miras de Necker con respecto á la Revolución ya terminada: «Malebranche todo lo ve en Dios; Mr. Necker lo ve todo en Necker. Ambos ven tan bien el uno como otro, porque los dos sólo se ven á sí mismos, y, por consiguiente, no ven nada». Esos filósofos y jurisconsultos, esos historiadores y políticos, que ven el Estado, la sociedad, el Cristianismo y lo pasado únicamente á través del prisma de las ideas modernas, no pueden concedernos sin reparos la innegable verdad de un pasado más consolador, como no pueden confesarse á sí mismos que nuestras adquisiciones sociales tienen, como perspectiva inevitable, un porvenir que dista mucho de ser hermoso.

Desgraciadamente, no es empresa fácil alejar de ellas semejante porvenir. Pero que no nos roben el pasado. No son vanas elucubraciones lo que los poetas y escritores nos cuentan de los días en que florecía el Cristianismo, sino que son verdades históricas. Lejos de nosotros la idea de canonizar la Edad Media. Ya hemos dicho que no realizó su empresa, ni mucho menos. Cuando el mal la invadió, procedióse por modo más vergonzoso, y con menos moderación, de lo que ocurre actualmente. Allí donde la maldad podía abrirse paso, allí abusaba tanto más peligrosamente de la verdad cuanto que menos la conocía, gracias á aquella perspicacia y aquella lógica que le era propia en todo, así en el bien como en el mal. Pero por

(1) Isaías, XXXIII, 11, 12; XXVI, 18.

lo menos no puede negarse á aquella sociedad que con frecuencia hizo serios esfuerzos para afirmar el Cristianismo bajo todos sus aspectos, y que, en los casos en que lo logró, no se atrajo deshonor alguno. Ahora bien, esto tiene especial aplicación á la materia de que aquí tratamos.

4. San Luís.—Lo que leemos de San Luís, no procede de la leyenda, sino de la verdadera historia. En cuanto á sus disposiciones naturales, no era ciertamente un genio bajo ningún concepto. La historia no le ha concedido el título de grande. En cuanto á talento, César, Napoleón, Alejandro, Federico el Grande, Pedro el Grande y cien otros, le eran muy superiores. Pero si se trata de conocer los beneficios que un gobierno ha producido, difícil sería citar uno que superase al suyo.

Dotado de ordinaria capacidad, rodeado de grandes obstáculos y peligros, y no obstante los formidables infortunios que tuvo que arrostrar, fué el padre de sus súbditos. Engrandeció el reino, fortaleció el poder real, fomentó el bien del pueblo, hizo reinar la prosperidad en sus Estados, fué el bienhechor de la sociedad, el antemural del derecho, en una palabra, un verdadero príncipe y un rey completo, llegando á ser todo esto sin teorías artificiales largo tiempo meditadas por adelantado.

Guiábale únicamente la delicadeza de su conciencia, su gran amor á la justicia y á la equidad, el sentimiento del orden y el bien común. Jamás abrigó reserva mental alguna. Sencillo y recto, [1] su único fin era la voluntad y el honor de Dios. La utilidad y el éxito momentáneo le importaban poco. Sólo tenía una preocupación, la de hacer producir á sus costas frutos para el porvenir y para la eternidad. En una palabra, toda su política consistía en

(1) Antiguamente, el sobrenombre de *Le Drouctarier (el Recto, el Justo)* se daba al príncipe como título de honor. Hoy, verdadera época de maquiavelismo, se encogen todos de hombros á propósito de este título, y lo mismo con relación á los de *el Apacible*, *el Piadoso*, *el Santo* y otros semejantes, y dicen: «Sí, era un buen cristiano, pero un mal político». ¡Valiente política la que no se armoniza con la *rectitud!*

una escrupulosa delicadeza de conciencia, en la observación de la justicia natural y sobrenatural, hasta en sus más mínimos detalles. En definitiva, es esto lo único que las generaciones posteriores, que no le han imitado, encuentran que censurar en él.

Que lo censuren cuanto quieran, pero lo que nadie podrá negar es que, en su tiempo, llegó Francia, en su desarrollo social, á un grado tal de elevación, que con frecuencia no ha alcanzado después, [1] y que, no obstante ciertas desgracias parciales, gozaba, políticamente hablando, y lo mismo en el interior que en el exterior, de una felicidad y una gloria tales como jamás se han visto otras semejantes; [2] y todo ello bajo la dirección de un rey que no sólo era un cristiano completo, sino un gran santo, y santo precisamente por el exacto cumplimiento de sus deberes reales. [3]

En delicadeza de conciencia, en actividad caballeresca, política é intelectual, Luís no se dejaba superar por ningún príncipe. [4] Pensaba en todo, ocupábase constantemente en la situación de su país, sentía una verdadera sed de mejoras, se preocupaba de todo lo que no andaba bien y procuraba remediarlo todo. Dábase cuenta de toda situación desgraciada, todo lo veía con sus propios ojos, y no se dejaba detener por ningún obstáculo, cuando se trataba de hacer el bien ó de triunfar del mal. Si tuvo alguna pasión, fué la de ser activo para el bien; y, ciertamente, en persona alguna el amor por el bien fué menos débil ó menos irreflexivo que en él. No permitía que interviniese inmediatamente la justicia, sino que se anticipaba á ella con la caridad y la beneficencia. Prefería gustoso dar de lo suyo, á no dar ó no dejar á los otros lo que les era debido. Sus donaciones y fundaciones grandiosas, antes fueron efecto de su amor á la justicia que de su bondad, y las con-

(1) Le Play, *L'organisation du travail*, (2), 78 y sig., 85 y sig.
(2) Gaufridus, *Vita S. Ludov.*, 4, 33, 34.
(3) Wallon, *Saint Louis*, 384.
(4) Guizot, *Hist. de la civilis. en France*, 1846, IV, 142 y sig.

sideraba como una indemnización de todas las injusticias que hubieran podido tener lugar en su nombre. [1]

De aquí que se preocupase escrupulosamente de si poseía bienes que sus predecesores le hubiesen legado con más ó menos justicia. En el tratado de paz de París, devolvió mucho á Inglaterra, aunque sus reivindicaciones no fuesen tan ciertas, que desafiasen toda injusticia, logrando con esto determinar á dicha nación á renunciar á todas sus reivindicaciones injustas y dudosas. De este modo gozó de paz y seguridad el país. [2] Otro signo no menos característico que habla en favor de su gobierno consistió en que la población de los países cedidos no quiso reconocerle como santo. [3] Procuró, en cuanto le fué posible, hacer desaparecer los impuestos y las costumbres que no se apoyaban en el derecho, aunque existiesen de tiempo inmemorial y le reportasen el mayor provecho. [4] Á pesar de esto, fué uno de los príncipes que más contribuyeron á la extensión de Francia. [5]

Después de poner así en seguridad el reino, procuró consolidarlo, primeramente en lo interior, con la paz y la justicia. Su principal cuidado consistió en poner en seguridad á los pequeños contra los grandes, pero no con la intención de servirse de ellos como de pretexto para establecer un reino absoluto á expensas de los señores feudales, [6] porque respetaba escrupulosamente los derechos de los vasallos, y los trataba en absoluto según las leyes comunes.

Tenía gran idea de los derechos y de los deberes recíprocos de señores y súbditos, y con frecuencia reconoció, en su propio perjuicio, que éstos son superiores á las usurpaciones del poder real. Concedió á los barones el derecho de resistir á las prescripciones ilegales de la corona. Por

(1) Wallon, *loc. cit.*, 386, 426 y sig.
(2) Joinville, 1, 3, 24; 2, 27, 244. Cf. Bolland., *Commentar.*, § 66, 68.
(3) Guizot, *loc. cit.*, IV, 144.
(4) Guil. Carn., *Vita S. Lud.*, 4, 19. Joinville, 2, 28, 254.
(5) Véase la enumeración detallada en Guizot, IV, 146.
(6) Guizot, *loc. cit.*, IV, 147 y sig.

otra parte, tomaba medidas previas para no dictar ninguna orden injusta, recurriendo á las luces de los grandes y de los hombres prudentes y experimentados, porque á nadie quería imponer obligaciones no conformes con la justicia. [1] Igualmente obraba con rigor contra los excesos del feudalismo, las querellas privadas y los duelos. [2] Para proteger á su pueblo contra las exacciones en materia comercial, dió severas leyes contra la usura, y arrojó de sus Estados á todos los judíos que no querían comerciar honradamente ó ejercer industrias. [3] Pero en el dominio de su poder real, era infatigable en las prescripciones é implacable en su ejecución. [4] Bajo este concepto no toleraba excepción alguna. Sentía por la Iglesia un amor profundo, y le prestó el apoyo de su brazo; pero ante todo debía convencerse de que se trataba de un asunto del cual pudiese responder en conciencia y en justicia. En sus posesiones personales, en las cuales gozaba de libertad completa, no sólo como rey, sino como dueño único, tomaba enérgicas medidas y dictaba prescripciones de importancia decisiva. [5] Debían jurar los jueces que no aceptarían presentes y que administrarían justicia sin acepción de personas. [6] Ordenó que los juramentos fuesen prestados en público. Por lo demás, se daba publicidad á todo en la medida de lo posible. La policía de las costumbres fué cuidadosamente reglamentada. Concedía mucha importancia á la pronta realización de los asuntos. [7] Á fin de que fuesen independientes, los ministros y sus subordinados no tenían derecho á elegir domicilio en el dominio en que ejercían sus cargos, ni de aliarse con

(1) Reginae Confessar., *Vita S. Lud.*, 15, 152, 153, 159.—Guil. de Nangis, Paris 1761, 236 y sig. Guizot, IV, 150.
(2) Guil. Carn., *Vita S. Lud.*, 4, 71. Guizot, IV, 152 y sig. Bolland. *Comment.*. § 883 y cig.
(3) Guil. Carn., *Vita S. Lud.*, 4, 19, 20. Bolland., *Comment.*, 723.
(4) Guizot, IV, 157 y sig. Wallon, *Saint Louis*, 265 y sig. Joinville, 1, 3, 23 (Bolland. Aug., V, 679 y sig.). ReginaeT Confessar., *Vita S. Ludov.*, 15, 155.
(5) Guizot, IV, 162 y sig.
(6) Joinville, 2, n. 251 y sig. Bolland., *Comment.*, 756 y sig.
(7) Joinville, 2, 27, 243.

las personas que debían vigilar. Inculcábales el rey con gran solicitud sus responsabilidades, reservándose el derecho de intervenir en todo. Allí donde oía hablar de situaciones falsas, enviaba inmediatamente delegados para hacer una investigación; dichos delegados ora eran franciscanos y dominicos, ora miembros del clero secular, ora caballeros y príncipes. (1) Si la queja era fundada, ni la riqueza, ni la pobreza, ni el parentesco, ni la intercesión, eran parte á evitar un severo castigo. (2)

El resultado fué que de todas partes acudió el pueblo á establecerse en sus Estados, seguro de que encontraría en él justicia y derecho en todas circunstancias. Acrecentáronse así la prosperidad y la población, siendo una verdadera maravilla el desarrollo que cobraron la agricultura y los oficios. La importación, el cambio, las tasas y todas las posesiones, (3) aumentaron á ojos vistas, y las rentas reales alcanzaron muy pronto el doble de lo que recaudaban sus predecesores. (4) Procuró suprimir el exceso de poder de los príncipes y barones con la protección á los ciudades. En la manifestación de su última voluntad, aconsejaba todavía á su hijo, con particular insistencia, que fomentase sus libertades y costumbres. No fundaba la seguridad del país en un gran poder guerrero, sino en la riqueza y en las fuerzas de las ciudades. (5) Para consolar la miseria, distribuyó abundantes limosnas, é hizo fundaciones en tan gran número, que por ello se le censuró no poco.

(1) Un restablecimiento de los *missi dominici* de Carlomagno. Ejemplos en Guizot, IV, 165. Gaufridus, *Vita S. Lud.*, 1, 8. Reginae Confessar., *Vita S. Lud.*, 15, 158. Bolland., *Comm.*, 775.

(2) Reginae Confessar., *Vita S. Lud.*, 14, 142 y sig., 15, 157. Wallon, *Saint Louis*, 399 y sig.

(3) Joinville, 2, 28, 254.

(4) La terre et le Roy commença à amender, et le peuple y vint pour le bon droit que on y faisoit. Si moulteplia tant et amenda, que les ventes, les saisinnes, les achas et les autres choses valoient à double que quant le Roys y prenoit devant (Joinville, Paris, 1761, 150).

(5) Wallon, *Saint Louis*, 275 y sig. Vaublanc, *La France au temps des croisades*, I, 145 y sig.

Convencido de que la moral, esa médula de los pueblos, ese nervio de la vida política, sólo prospera al amparo de la religión, protegió á ésta y á sus ministros allí donde pudo hacerlo. El ejemplo de su piedad, de su virtud y de su rectitud, era una antorcha para los demás.

Sentía viva estimación y solicitud por las ciencias, en cuyo desarrollo veía una condición de seguridad para sus Estados. (1) Los más grandes sabios de su tiempo eran admitidos en su intimidad, y debían, con su criterio y ciencia, transformar las horas de recreo en momentos de instrucción y de elevación intelectual. (2) Contribuyó á la fundación de la Universidad de Tolosa; (3) pero, en su reinado, la Universidad de París colocóse á la cabeza de todo el mundo sabio. La fundación de su confesor, en la cual él mismo tuvo tanta parte, (4) asentó en la Sorbona la base del orgullo universitario. No escatimó fatigas ni dinero para la creación de una biblioteca, de cuyo valor y riqueza podemos juzgar por lo que de ella dice Vicente de Beaubais, así como para la formación de curiosas colecciones de historia natural. En su tiempo, alcanzó la arquitectura la cúspide de su prosperidad; de ello ofrece todavía elocuente testimonio la alhaja de París, la Santa Capilla. Á su impulso, la caballería, de la cual era el más bello ornamento, se desarrolló por última vez en toda su grandeza.

Prosiguió la política exterior sin planes perturbadores para el mundo, pero con honor para él y sin peligro para el país. Lejos de querer explotar en su provecho la lucha entre el Emperador y el Papa, fué, en medio de aquellas

(1) Guil. de Nangis, *Annales* (Paris, 1761, 169).

(2) Pero los monjes y los sabios que le rodeaban no debían mezclarse en asuntos políticos, á menos de haber sido expresamente encargados de ello por él. Por lo menos es muy probable que el «rey de Francia» de que habla Humberto a Romanis, el padrino de su hijo Roberto (*Exposit. Regulae S. Augustini*, p. 9. Bibl. Lugd., XXV, 634, c.), no fué otro que San Luís. It. Danzas, *Etudes sur les temps primitifs de l'ordre de Saint Dominique*, III, 430.

(3) Bolland., *Comment.*, 136 (August., V, 305 b).

(4) *Ibid.*, 1055 y sig. (August., V, 503 y sig.).

turbulencias, el único defensor de la Iglesia y del nombre cristiano. [1] Tampoco pensó jamás en aprovecharse personalmente de las luchas que sostenían sus príncipes vecinos; antes, bien, procuró servir de intermediario para asegurar la paz, [2] y rehusó coronas y honores ofrecidos á su casa en detrimento de otro. Lo que se ha dicho de otro Santo coronado, puede aplicarse también á él: «Leal y sencillo, alabábasele en todos los reinos en que se oía hablar de él». [3] Fué además verdadero servidor de Dios, lo que le valió opulentas gracias. [4]

En su reinado, dos principios, que ordinariamente no tienen gran valor en política, parecieron ser las fuentes más abundantes de la verdadera dicha para gobiernos y pueblos. Tales son: «La justicia es la solidez del trono», [5] y «La piedad es útil para todo, porque tiene promesa de la vida presente y de la que ha de ser». [6]

5. La justicia es la base de la prosperidad del poder.—Lo que hemos encontrado [7] en San Luís, no es ni el primero ni el último ejemplo de que la única base de la prosperidad del Estado es la justicia y el culto de Dios sinceramente practicados. No sería difícil á la humanidad convencerse de ello.

Y aquí hacemos un llamamiento á los mismos pueblos. Mejor que nadie saben ellos lo que les produce bien y lo que les produce mal. No les será difícil responder si lo que constituye un período de grandeza consiste en una espléndida magnificencia, en soberbios combates, en fiestas y espectáculos en que se derroche la prodigalidad, en conquistas y en miles de millones en circulación; como lo suponen por lo general nuestros historiadores. Sin duda que éstos no pueden contener una sonrisa cuando los pueblos intentan comparar el gobierno de Luís XIV ó el de Napoleón I con el de San Luís. Cegados por la apariencia del éxito momentáneo, compadecen cordialmente á los que sólo quisieran intentar una comparación. Pueden ahorrarse el trabajo de semejante compasión, compasión que quizás la necesiten para sí mismos. Después de prodigar todas sus alabanzas y de admirarse hasta caer rendidos de fatiga, aparecen ya actualmente exhaustos de fuerzas, siéndoles preciso darse cuenta de los acontecimientos de esos supuestos gloriosos reinados, á los cuales se aplica á la letra la dura frase de San Agustín: «Sistema de bandolerismo desarrollado en gran escala». [1] Y aquí sucumben también, como sucumbieron los pueblos que debieron soportar los gastos de semejante esplendor; y hay siempre un momento en que los que se mofan de una concepción cristiana del mundo como incompatible con él, comienzan á presentir que dicha concepción debe contener algo más de lo que aparece á primera vista.

(1) Guil. de Nangis, *Annales du règne de S. Louis*, 1761, 189.
(2) Joinville, 2, 27, 245 y sig. Bolland., *Comment.*, 811 y sig., 814 y sig., 831, 843, 1031 y sig.
(3) *Kaiserchronik*, 16, 160 y sig.
(4) *Ibíd.*, 16, 181 y sig.
(5) Prov. XVI, 12.
(6) I Tim., IV, 8.
(7) Véase un notable retrato de él en Grupp, *Kulturgeschichte des Mittelalters*, II, 247 y sig.

Sí, entraña algo en sí misma; sólo que no hay que hacerlo depender todo de la primera impresión y del éxito momentáneo. Hay que ser capaz de penetrar en el fondo, en la realidad, de lo que ocurre en lo que no muere nunca.

Pero no á todo el mundo es dado poseer semejante golpe de vista, ni siquiera á los grandes y á los sabios. El brillante amigo de San Bernardo, el Conde Teobaldo de Champaña, el primero en Francia después del rey, padre de los pobres, protector de los huérfanos, juez de las viudas, luz de todos los paralíticos, [2] aquel hombre incomparable por la justicia, la observancia de las leyes, [3] el amor á la paz, [4] único entre los príncipes por sus bene-

(1) Augustin., *Civ. Dei*, IV, 4.
(2) Joannes a S. Victore, *Memoriale hist.*, (Bibl. Lugd., XXIV, 1307 h.).
(3) Bernard., *Ep.* 39, 1.
(4) Id. *Ep.* 358.

ficios á las iglesias, á los monasterios y á los desgraciados, [1] había caído en la mayor preocupación, por permisión divina, por causa del rey de Francia. ¡Qué tempestad de burlas cayó entonces sobre el príncipe en quien Job parecía revivir! Cada uno se creía llamado á eclipsar á la mujer de Job con sus sátiras sobre la utilidad de su delicadeza de conciencia y de su amor á Dios. Hasta obispos, que no podían perdonarle su predilección por los monasterios, y eclesiásticos de toda especie, que pretendían comprender tanto mejor el mundo cuanto que menos abierta tenían su inteligencia á las cosas espirituales, vertían hiel en el cáliz de sus sufrimientos. Uno de éstos, el más considerado en el reino por su poder y prudencia, llegó hasta ofrecer, en una dieta, y en términos molestos, el certificado mortuorio de la causa del conde. Los pocos caballeros que todavía le permanecían fieles, eran apellidados, por mofa, portadores de sotanas, refunfuñadores de oraciones, mozos de curas, indignos del honor de las armas. [2]

Pero en aquella angustia, el gran hombre no se desvió poco ni mucho del derecho y de la piedad. Oraba y luchaba. Trabajaba y perseveraba. La victoria y la paz recompensaron su confianza; los burlones se callaron, y el conde descendió á la tumba apreciado de todos, legando su celebridad á la tierra entera, y al mundo la gloria de haber asegurado en sí mismo, por modo brillante y en presencia de todos los príncipes de su tiempo, el amor de los hombres y el honor de su nombre con la verdad, la dulzura y la justicia. [3]

6. Enrique el Santo.—Ante tales hechos y testimonios ofrecidos por la historia, ¿no debería uno esperar juicio más equitativo de parte de nuestros historiadores? ¿Qué decir, si sobre personas y acontecimientos que, por el tiempo transcurrido, podrían ser fácilmente juzgados objetivamente y con calma, se expresan con la misma es-

(1) Ernáldus, *Vita S. Bernardi*, l. 2, 8, 52.
(2) Gaufridus, *Vita S. Bernardi*, l. 4, 3, 12.
(3) Bernard., *Ep.* 427, 3; 38, 2.

trechez de miras que lo haría un contemporáneo ignorante, en un gran camino, y en medio de una turba charlatana de mujeres y niños?

Recordamos aquí, para escoger un ejemplo que á nosotros los alemanes nos interesa más de cerca, á Enrique el Santo. Queremos ser justos y no achacar como un crimen á los historiadores el haberse atrevido á juzgar con prevenciones, circunspección y vigilancia inagotables á un hombre á quien la Iglesia venera como santo. La circunspección no puede dañar en parte alguna, ni ellos pueden abrigar mayor desconfianza que la Iglesia en el examen de la vida de un santo, pero con la condición de que confiesen la verdad allí donde la encuentren. Pues bien, suponen ellos, como cosa completamente natural, que Enrique debió ser un portador de sotana, un murmurador de oraciones, un afeminado impropio para el servicio de las armas é incapaz de honor, para servirnos de las expresiones con que se juzgaba á los caballeros de Teobaldo.

Pero, en este caso, toda circunspección y todo prejuicio son inútiles. [1] Tras un examen más minucioso, aquel devoto indigno del nombre de rey, como se le llama con desprecio, aparece al exterior como un emperador en el esplendor de su dignidad. Imaginábanse que era un penitente sin virilidad,—sin duda porque únicamente el pecado, y no la penitencia, conviene al hombre—pero ¡oh sorpresa! le vemos continuamente en campaña contra las grandes revueltas, contra enemigos poderosos, los frisones, los italianos, los polacos, los griegos. Su supuesta debilidad frente á la Iglesia se manifiesta como una política reflexiva que quiere fundar á la vez, con una caballería y un poder espiritual independiente, ambos al servicio del reino, un sostén siempre dispuesto á resistir al egoísmo y á la infidelidad de los grandes de la corona. En vez de esa presupuesta inactividad, da en todas partes pruebas de

(1) Hirsch und Bresslau, *Jahrb. d. d. Reiches unter Heinrich* II, III, 300 y sig. Giesebrecht, *Gesch. d. d. Kaiserzeit* (3), II, 65-96. Eicken, *Mittelalterl. Weltauschauung*, 658 y sig.

fuerza, de dignidad, de celo por todo lo que el emperador ha reconocido útil para la consolidación de su poder y del de su reino. En una palabra, después de un examen juicioso, nos parece que el Santo, como juez, como jefe de ejército, realizó el ideal que nuestros rudos antepasados se habían formado de sus jefes, ideal según el cual debía este jefe aparecer en todos los puntos del Imperio armado con el triple poder de la ley, de la espada y del cetro, y debía ser, aun más que señor, padre, mediador y pacificador de todos.

Sin duda que es éste un descubrimiento que nadie esperaba, pero que no es posible negar. Es la mejor prueba de que la piedad y la santidad no son obstáculos para la habilidad en el manejo de los asuntos civiles y políticos. Sin embargo, muy diferentes son las apreciaciones de nuestros historiadores. No puede negarse que Enrique fué un emperador enérgico y capaz; pero precisamente esto es para ellos prueba cierta de que la Iglesia cometió un error y que el Emperador no pudo ser un Santo. Vivir santamente,—se sonríen de la castidad de Enrique como de una fábula ridícula—y reinar con la energía con que lo hizo; orar y ser al propio tiempo muy asiduo en el trabajo y en el deber, ¿quién no sabe que son hoy funciones incompatibles? (1) Más de un crítico piensa que merecía el Emperador un pequeño castigo. ¿Por qué no venció también la ambición de ser piadoso? Sin embargo, fué un castigo demasiado fuerte haberlo inscrito en el número de los santos. Así habla Alfredo Dove. (2) Según la opinión de estos sabios, un hombre de aquella época sólo pudo ser piadoso por ambición. Pero hoy parece que, para ellos, no hay vergüenza comparable á la santidad.

Después de un período de 900 años, no pueden abstenerse de dar un buen consejo que hubiera podido hacer de él un verdadero gran hombre. En vez de adherirse á la Iglesia, hubiera debido perseguir un ideal religioso

(1) Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* (3), I, 284; II, 270. Riezler, *Bayerische Geschichte*, I, 425.
(2) *Allgem. deutsche Biographie*, IX, 384.

panteísta, ó un ideal culterano, según el gusto moderno, y explotar á la Iglesia en su provecho, con lo que sería para ellos muy glorioso. «Pero—dice Dove con énfasis infantil—faltóle á su alma el aliento suficiente para honrar en el Cristianismo el poder espiritual terreno, que el Estado debe llevar por encima de él á los sombríos países extranjeros, y, por el hecho mismo, al porvenir inmenso». (1) Queremos creer que ha expresado su pensamiento al dar este consejo político. Para nosotros, es evidente que si Enrique hubiese pensado así, no hubiera sido un santo, ni un emperador digno de este nombre, sino un visionario que hubiera hecho recoger conchas y plumas de oca en un país oscuro, ó que, en un arranque fantástico, quizás se hubiera extraviado en mares desconocidos.

Felizmente, en la Edad Media, eran menos nebulosos, y se aferraban con preferencia á un terreno sólido y á fines sólidos, porque tenían solidamente fija la vista en el cielo. La Edad Media, vigorosa, infatigable en el trabajo, llena de audacia para alcanzar sus fines, no hubiera canonizado á un emperador sólo por el hecho de que orase é hiciese limosna. Muy instructivo es considerar las cualidades que alaba en Enrique. También alaba su piedad, y con razón; pero su estimación por él fundábase particularmente en haber unido con gran solicitud el celo por el cumplimiento de su cargo con el culto inquebrantable á la justicia. (2) No sólo los historiadores de la Edad Media le alaban por haber sometido muchos países, realizado muchas hazañas y logrado siempre el triunfo con su valor y sus oraciones, (3) sino que los himnos de la Iglesia lo celebran también á causa de su valor guerrero. (4) En to-

(1) *Allg. d. Biog.*, XI, 382.
(2) Adelberti, *Vita Henrici*, n. 22, 29 (Mon. German., IV, 805, 810). Adelboldi, *Vita S. Henrici*, 19 (Bolland., Jul. III, 718); Anonymi, *Vita*, 4, 34 (III, 730).
(3) Königshofen, *Chronik von Strassburg* (*Chroniken deutscher Städte*, VIII, 427).
(4) Mone, *Hymni lat.*, 966, 31 y sig. (III, 335), *Nenia in Henric.*, 3, 3, 2 y sig.; 3. 5, 2 y 5; 4, 11 (*Cambridger Lieder; Zeitschr. für deutsche Alterth.*, XIV, 459 y sig.). Cf. *Kaiserchronik*, 16, 193 y sig.

das partes celebrábase su vida y su gloria como prueba de que es posible vivir rico en la tierra y en el cielo [1], y garantir la justicia y la ley aquí bajo para adquirir la gloria y la salvación eterna. [2]

7. Felicidad de los pueblos y del gobierno allí donde éste es cristiano.—Permítasenós aquí exponer con franqueza nuestra opinión. Jamás es un pecado la franqueza, aunque no siempre sea bien tolerada. Por consiguiente, debemos confesar que, con alguna inteligencia de la verdadera grandeza, es inútil considerar los principios de la política moderna y las miras de la historia actual, para concebir en seguida una estimación tanto mayor de la elevación y profundidad de las antiguas concepciones cristianas, que, por dicha no han desaparecido por completo.

Á nadie se le ocurrió, en los tiempos que nos han precedido, combatir la mezquina inquietud de que la honestidad de la conciencia y la fidelidad á Dios pueden ser un obstáculo al deber y á los éxitos terrenales. Exigían entonces de sus monarcas tres cosas: aptitud cívica, virtud de gobernante y religión. [3] Al recordarse de sus más grandes y festejados príncipes, v. g., Ricardo Corazón de León, no podían hacer otra cosa que considerar como una gran mancha en su vida cualquier falta cometida contra las funciones de su cargo y contra la religión, si no la habían ya expiado. Pero si alguno de ellos guardaba intacta su dignidad sublime, con la energía y el heroísmo, con su

(1) *Nenia*, 4, 14 (*Zeitsch. für deutsche Alterth.*, XIV, 460).
(2) Mone, *Hymni lat.*, 981, 20 y sig. (III, 347).
(3) Muy ricos también son, desde este punto de vista, los tratados sobre la «dirección de la conciencia de un rey», que la Edad Media nos ha dejado en gran número. Véanse, por ejemplo, las enseñanzas del rey Tirol de Escocia á su hijo Bridebrand; después, Boppe II (Hagen, *Minnesinger* II, 383 y sig.; *der Unverzagte* 3, 35 (*Ibid.*, III, 45), ó los poemas laudativos consagrados á los príncipes perfectos, que nos pintan el ideal que de los príncipes imperaba entonces v. g., sobre Erico VI el Santo de Dinamarca (Reinmar von Zweter., 2, 150, II, 204), sobre Alberto de Brunswick (Rumesland, 8, 4, III, 65; *der Meissner*, 17, 11, III, 107), Rodolfo de Habsburg (*Der Unverzagte*, 3, 1, III, 45). Othon II, conde de Baviera (Friedr. von Suonenburk, 3, 1, II, 356). Véase también Sigfrido Helbling, 8, 1140 y sig.

protección á las leyes, con su amor al derecho y á la disciplina, con su respeto á Dios y á la Iglesia, la opinión pública estaba ya dispuesta, por sólo esta razón, á adjudicarle el título de santo, aunque se hubiese conducido como hombre en la vida privada. Ejemplo, Carlomagno.

Pero lo que nos pinta mejor la convicción general é inquebrantable de la Edad Media, es la opinión de que el honor verdadero y la felicidad duradera van unidos, en la vida pública como en la privada, á la fidelidad á los mandamientos de Dios. Fernando el Santo, orgullo de España por sus victorias sobre los moros, por sus ricas y espléndidas conquistas, por su talento en ejercitar á los suyos para que constituyesen siempre un ejército de caballeros dispuestos al combate, [1] aquel gran Fernando, grande como legislador y como protector de la prosperidad interior del país, tenía costumbre de decir que estimaba más la protección á un ciudadano que la muerte de mil enemigos. [2] Un día, habiéndosele preguntado cómo había podido realizar tan grandes éxitos que eclipsaban á los de todos sus predecesores, respondió como príncipe verdaderamente grande que era: «Mis antepasados pensaron mucho más en aumentar su poder terrenal, que en hacer prosperar la fe y en extender el culto de Dios. Vos, ¡oh Dios mío!—y al pronunciar estas palabras, elevaba los ojos al cielo—vos que sondeáis los corazones de los hombres, sabéis que no procuro mi honor, sino el vuestro, y que me importa mucho más realzar el Cristianismo que mi poder». [3]

Gobernados por semejantes príncipes, eran felices los pueblos y sacrificaban de buen grado á su servicio todo lo que poseían. Morir por ellos, parecíales una muerte magnífica. [4] Hubieran dado con gusto mil vidas que hubieran tenido para salvar el honor del reino y el del príncipe. [5]

(1) Rodericus Sanctius, *De rebus Hisp.*, 3, 39 (Hispania illustrata, Francof., 1603, II, 188, 30 y sig.).
(2) *Ibid.*, I, 189, 6.
(3) *Ibid.*, I, 189, 12 y sig.
(4) *Chanson de Roland*, 1128.—(5) Kuonrât, *Rolandslied*, 6019 y sig.

Sangrando por mil heridas, y luchando con la muerte, el súbdito expirante pensaba todavía en su señor, y rogaba por él y por los que abrigaban rectas intenciones con relación á él. [1]

Creían los súbditos que semejante realeza—y no era entonces ésta una palabra vana—era concedida por gracia de Dios. Tanto como los reyes y los príncipes cifraban su honor en considerarse como vasallos de Dios, [2] aparecía su dignidad á los ojos de los pueblos creyentes en todo el esplendor de una autoridad y de una consagración divinas. La obediencia que observaban con relación á ellos no era una obediencia material, una idolatría, sino un verdadero culto á Dios. Preciso es haberse formado bajo la influencia de tales concepciones, para comprender todo el calor y toda la fuerza de aquel respeto religioso por la dignidad real.

Sin duda que, después de aquella época, han considerado preferible los Estados quebrantar, si no toda adhesión al Cristianismo y á la Iglesia, por lo menos bienes sagrados que tan estrechamente habían unido á sus intereses el corazón de sus súbditos. ¡Que el Dios misericordioso no se lo tome en cuenta! ¡Quiera Dios ahorrarles el ensayo, si, en semejantes casos, están todavía dispuestos los pueblos á hacer sacrificios, como los hicieron los bávaros por Maximiliano Emmanuel, y los tiroleses por su buen emperador Francisco!

Ó mejor todavía: ¡Plegue á Dios tocar el corazón de los príncipes y de sus consejeros, de modo tal que rechacen toda sospecha mal fundada, que abran sus ojos á la luz y su corazon á la verdad, é indicarles dónde deben encontrar sus verdaderos amigos y sus más sinceros apoyos! ¡Feliz el príncipe, feliz el país, en que todos puedan depositar sin temor sobre las gradas del trono una exhortación semejante á la de aquel poeta de la Edad Media!

«La corona que Dios llevó por nuestros pecados era de espinas; su trono fué la cruz, sobre la cual le clavó el

(1) Kuonrât, *Ibid.*, 6501, 6912 y sig.
(2) Bernard., *Ep.* 92.

furor del pueblo no bautizado. Señor Emperador, inclinaos ante Aquél que tan alto os ha elevado. Puesto que lleváis la corona de los cristianos por quienes corrió su sangre, no olvidéis, si gozáis de felicidad, que Dios por vos hace milagros. Llevad siempre vuestra corona de tal suerte, que sea siempre un consejero para vuestra alma». [1]

(1) Bruder Werner, 1, 10, (Hagen, *Minnesinger*, II, 229). *Werner era un laico.* (3, 1, 11, II, 231).

CONFERENCIA XXX

ESTADO Y ESTADOS

1. Noción del derecho de los pueblos; es el término ó complemento del derecho natural social.—Cada Estado no es más que una parte de la sociedad humana. Todo lo que el Estado puede hacer, aunque fuese la parte mayor y más poderosa, consiste en contribuir á la solución de la gran empresa que incumbe al género humano. Del mismo modo, el más perfecto derecho político no es otra cosa que la realización parcial del Estado de justicia que la sociedad debe establecer. Son éstos tres principios que jamás se repetirán suficientemente.

El gran todo de la humanidad no ha cambiado, pues, con la formación de Estados particulares. Como esta humanidad no puede resolver en conjunto su empresa total, por cuanto un Estado universal sería una institución tan poco práctica y tan poco fácil de manejar como una máquina montada sobre ruedas gigantescas, se han fraccionado los hombres en grupos, de los cuales, cada uno se ha encargado de una parte en la ejecución del fin común. Pero éste no ha sufrido con ello, como tampoco la unidad y las obligaciones comunes del género humano. [1]

Por causa de su fundación, cada Estado particular está, pues, obligado á ocuparse en el bien de la totalidad y á trabajar como cada individuo. No sólo el Estado es un organismo, sino que toda la humanidad constituye también uno, el cual es, en realidad, el más elevado de todos los organismos morales naturales. Todas las partes, es decir, todos los pueblos, todos los Estados, todas las asociaciones

(1) Cf. Held, *Grundzüge des allgem. Staatsrechtes*, 375 y sig.

más ó menos grandes, no son otra cosa que miembros de este gran cuerpo. Todos están adscritos al servicio de la comunidad, todos están obligados á favorecerse mutuamente. Cada Estado debe considerar como su propia ventaja la utilidad del conjunto; cada uno de ellos debe evitar aquello con lo cual podría dañar al gran cuerpo de la humanidad, aunque de ello pudiera obtener la mayor ventaja. Ningún miembro del cuerpo debe vivir á expensas de otro; ninguno debe desarrollarse en perjuicio de otro, sino que todos deben ver en la propiedad ajena la utilidad del cuerpo entero. Cada uno debe, por causa del bien común, renunciar á extensiones desmesuradas, y ayudar á los otros á que logren sus fines.

Tal es la concepción del derecho de gentes, concepción proveniente, no, como se podría creer, de las fantasías cristianas y teologizantes, sino concepción según la cual la naturaleza y la historia nos representan á la sociedad como un organismo grandioso y perfectamente homogéneo. El derecho internacional es, pues, una parte esencial y el término propiamente dicho del derecho social natural.

2. El derecho internacional no era posible en la antigüedad.—Las nociones muy imperfectas que la antigüedad tenía del derecho de gentes, [1]—hecho confesado por sus más ilustres defensores sobre este punto—nos muestran lo mucho que, en aquella época, había descendido la humanidad de su nivel natural. En efecto, ¿en dónde hubieran podido aprender los antiguos el derecho internacional? Apenas si habían conservado un recuerdo de la descendencia común del género humano. Consideraban como ilimitado y absoluto su propio Estado. Según su concepción, los derechos de éste se extendían tan lejos como su poder. Todos los extranjeros eran bárbaros, [2]

(1) Mohl, *Encyklop. der Staatswissenschaften*, (2), 405 y sig. Heffter, *Das europaeische Völkerrecht*, (6), 9 y sig. Bluntschli, *Staatswörterbuch*, XI, 81. y sig.

(2) Plato, *Rep.*, 5, p. 470 c. Varro, *Lingua lat.*, 5, 3. Cicero, *Off.*, 1, 12, 37,

enemigos, no á causa de su manera de obrar, sino por naturaleza; y como ésta es inmutable, les parecía un deber la guerra perdurable contra ellos. (1) Los romanos eran inferiores á los griegos desde este punto de vista; (2) los egipcios pensaban y obraban del mismo modo; (3) y así todos los pueblos antiguos. Sólo comprendían como hombres capaces de derechos, y con relación á los cuales tenían obligaciones que cumplir, á sus propios compatriotas, y, claro está, únicamente á los que eran libres y se contaban entre los propietarios. Los demás, cuando se trataba de derechos humanos, no eran tenidos en cuenta. (4) En el mejor caso, eran considerados como medios hombres destinados á la esclavitud. (5) Si se les concedían derechos, era de modo distinto que á los habitantes del país. (6) Hacíaseles la guerra de modo distinto que á los enemigos de su misma categoría. (7) Según la convicción de los llamados pueblos civilizados, toda su existencia no tenía otro objeto que ofrecer una presa constante á las ambiciones de dominación de los que les eran superiores en fuerza. (8)

Naturalmente que estos principios, lo mismo que las concesiones terribles que las leyes hacen á los dueños con relación á los esclavos, á los acreedores con relación á los deudores y á los padres con relación á sus hijos, no fueron nunca, sino muy rara vez, ejecutados en todo su rigor. Pero esta razón no es de tal naturaleza que nos obligue á cambiar nuestro juicio con relación á la antigüedad, sino que muestra únicamente que los hombres eran mejores que sus leyes, del mismo modo que no eran tan malos como sus dioses, y que las costumbres privadas parecían superiores á las públicas, ó á lo que era permitido, enseñado

(1) Tit. Liv., 31, 29.
(2) Polyb. 9, 38, 5.
(3) Herodot., 2, 158, 2.
(4) Plato, *Polit*, c. 6, p. 262 d.
(5) Aristot., *Pol.*, 1, 1 (2), 5; 3, 9 (14), 3.
(6) Diog. Laert., 10, 150.
(7) Plato, *Rep.*, 5, p. 470 c.
(8) Aristot., *Polit.*, 1, 1 (2), 5.

y ordenado públicamente. Pero si lo que hemos dicho en otra parte (1) es exacto, á saber, que las buenas épocas son aquellas en que la vida pública condena los defectos de los individuos, y que, por lo contrario, las malas son aquellas en que se deja en libertad á los individuos para hacer ó no uso del mal que la ley, la tradición y la opinión pública les conceden, nuestro juicio sobre la antigüedad no puede ser dudoso.

3. El Cristianismo ha restablecido el derecho natural de los pueblos y lo ha realzado desde el punto de vista sobrenatural.—En esta cuestión, ha empezado siempre el Cristianismo por recordar las enseñanzas del derecho natural, dándoles sólida base en los espíritus y en los corazones, y esclareciendo las cuestiones fundamentales sobre que descansan los principios del derecho de gentes.

Aquel cosmopolitismo sin patria, por no decir enemigo de la patria, que difundieron los estoicos en los últimos tiempos del Imperio Romano; aquella indiferencia en orden á los límites de los Estados y de los pueblos, indiferencia proveniente del pesimismo y del desprecio de los hombres, que el exceso de la civilización antigua, en su decadencia, consideraba como algo distinguido; aquella compasión ineficaz y optimista con relación á hombres y animales, considerados como compañeros de sufrimientos y de esclavitud dignos de piedad según la doctrina de Marco Aurelio y del budismo; todo esto no era ciertamente base muy favorable al desarrollo del derecho de gentes. Para este desarrollo son precisas sanas ideas humanas y políticas.

Ahora bien, sólo el Cristianismo ha traído semejantes ideas. Compréndese al punto todo el vigor de sus doctrinas, cuando se compara á Tertuliano con los autores paganos de la misma época. Toda su política gira constantemente en torno de dos ideas sólidas y claras: la adhesión completa á la propia patria, con todas sus propiedades á instituciones, y luego el sentimiento de cohesión de to-

(1) Veáse más arriba XI, 2 y sig.

dos los pueblos entre sí sin excepción alguna, la fraternidad con los bárbaros, la unidad con la humanidad.

Con su doctrina sobre el origen común de todos los pueblos, la fe cristiana ofreció la posiblidad de comprender á la letra la idea de organismo, y de aplicarla sin excepción á todos los miembros del género humano, á todas las tribus, pueblos, razas y comunidades políticas, de suerte tal, que todos puedan ser considerados como miembros de un solo cuerpo, sin que haya necesidad de perjudicar los derechos particulares legítimos y la independencia de los individuos.

Desde el solo punto de vista natural, la concepción cristiana difundió ya principios completamente nuevos sobre las relaciones de los pueblos entre sí—porque ya hemos dicho que nada es tan nuevo que lo que ya ha mucho tiempo ha caído en desuso—y transformó la hostilidad general que había reinado hasta entonces, en mutuas obligaciones, en interés y apoyo recíprocos, en una palabra, en solidaridad.

La doctrina de la vocación de todos á una misma salvación, añadióle un lazo sobrenatural más fuerte, que puso un contrapeso á todas las influencias peligrosas de la debilidad y medianía humanas. Cuanto más se extendió la Iglesia y desplegó libremente su poder, más de manifiesto se puso la influencia igualadora, mediadora y unificante del Cristianismo en las relaciones entre los pueblos. Uniéronse en ella los representantes de los países más lejanos, y convirtióse en árbitro universal, en tribunal de última instancia, ante el cual todos exponían sus mutuas querellas.

Esto nos demuestra que la parte que la Iglesia tenía como institución cristiana en la ejecución del principio de unidad y solidaridad de todos los pueblos, es decir, la influencia de la vida sobrenatural en la formación del derecho social, era mayor y condujo más lejos, que los simples principios de derecho natural sobre la relación de los hombres entre sí. En esto tienen razón los que dicen

que la opinión de la Edad Media, en lo referente á esta cuestión, no está en completo acuerdo con lo que llamamos hoy día derecho internacional. En efecto, la doctrina cristiana de que todos los hombres están llamados al reino sobrenatural de Dios, supera de mucho al derecho natural internacional.

Nadie se atreverá á considerar sin admiración profunda aquel desarrollo de cosas que resultó por modo completamente espontáneo de la naturaleza de la Iglesia, sin que ella hubiese aspirado á producirlo.

Entre todos los reproches que se le dirigen, ninguno tan bárbaro y tan inhumano como aquel por el cual se la censura de haberse conducido como Estado en el Estado.

Jamás ha pensado en ello la Iglesia, ni podía pensar, porque, para convertirse en Estado, hubiérale sido preciso rebajarse demasiado. Comprendía ella que era algo incomparablemente más grande, que representaba á toda la humanidad, y aún algo más, y que, como tal, era el lazo de unión entre los Estados y los pueblos separados, la institución destinada á procurar la unidad á todas las sociedades disgregadas, y á fundir en una sola humanidad á los hombres divididos por tantos intereses encontrados. La fundación del Imperio de Occidente fué su más grandiosa tentativa para expresar exteriormente esa unidad espiritual de los pueblos, y para crear una organización vigorosa y un potente poder civil destinado á realizarla. Que no se diga, pues, que este ideal era demasiado bello y sublime para ser realizado por completo entre los hombres.

Semejante realización era posible. Para ello no tenían que hacer otra cosa los pueblos que abandonarse por completo á las exigencias del Cristianismo, lo cual nunca han hecho en absoluto, ni siquiera en la Edad Media. Así, pues, la ley de la unidad universal y la fundación de una sociedad que abrazase á todos los pueblos fomentada por el Cristianismo, resultó en gran parte vana, gracias á la conducta de los hombres privados y de los pueblos.

En la Edad Media existía la misma contradicción entre

el ideal y la realidad, entre la moral pública y la privada, que en la antigüedad; pero con la única diferencia de que el ideal de la Edad Media era más hermoso que la vida grosera, y la ley general era incomparablemente más perfecta que la conducta de los pueblos. De aquí que, según lo dicho anteriormente, [1] podamos considerar como una buena época aquellos tiempos en que la Iglesia, como ordinariamente se dice, daba el tono en la política, porque el violento imperio de la guerra, del derecho del puño y de la desunión, no podía romper, públicamente por lo menos, con los principios cristianos, en tanto que, por lo contrario, en la antigüedad, algunos individuos eran mejores, porque pasaban por encima de las leyes generales y de los malos principios sociales.

4. Origen del moderno derecho internacional y en qué difiere de la concepción del mismo en la Edad Media.—Pero cuanto más lo sobrenatural, la Iglesia y el Cristianismo perdieron de su influencia en la comunidad de los pueblos, con más facilidad se introdujo por el Humanismo la antigua concepción pagana, más usurpaciones ejerció en el derecho social, y aun en el privado, el principio de la glorificación personal y del poder ilimitado del individuo, importado por la Reforma, y con más intensidad se hizo sentir la necesidad de encontrar una compensación á la pérdida del lazo que unía á los miembros del género humano.

Los pueblos católicos, de cuya carne y de cuya sangre se había evaporado, con la fe, la cohesión con el mundo entero, fueron naturalmente los primeros en experimentar esta necesidad. España fué especialmente la que, por su fe y sus tendencias políticas de entonces, sintió más viva la necesidad de ordenar sobre principios sólidos las relaciones de derecho y de amistad con los pueblos extranjeros. Y así fué como por los esfuerzos de los teólogos católicos, Francisco Victoria, Domingo Soto, Bañes, Molina, Suárez, Lugo, Navarro, Javellus, Mariana, Guevara, Osorio, Lessius, Contzen, Schiara, nacieron las primeras tentativas para realizar un derecho internacional según las ideas actuales.

(1) Véase más arriba, XI, 4.

La diferencia entre las situaciones sociales, antiguas y modernas, aparece por modo clarísimo en sus investigaciones, las cuales ciertamente no se apoyan ya en el ideal, sino en los hechos. Y aun para estos teólogos, trátase menos, en lo concerniente á las cuestiones jurídicas, de acentuar la unidad de la humanidad y la solidaridad de sus relaciones, que de salvar con preferencia algunos puntos de vista, según los cuales podían sostenerse relaciones ordenadas entre pueblos, sin lazo alguno entre sí. De aquí que procuren ante todo solucionar las cuestiones sobre la justicia conmutativa, por la cual un hombre es igual á otro, por modo tal, que todos la aprueben y puedan aplicarla, aunque las leyes de su país se aparten de ella por varios conceptos.

Tendieron, pues, sus esfuerzos á trazar ante todo un camino al derecho privado internacional. Así se explica que, en aquella época, publicasen casi todos los teólogos obras con el título *De iure et iustitia*, en las cuales casi siempre se consagraba gran espacio al derecho llamado actualmente mercantil y de cambio.

En lo referente al dominio del derecho público internacional, su situación era difícil, dada la disolución general de la sociedad y la invasión del antiguo derecho político. Así, pues, debieron limitarse á tratar algunos de los puntos especiales más apremiantes, tales como el derecho de guerra y de conquista, la cuestión de la esclavitud, los tratados entre los Estados y de paz, y el aspecto público del derecho marítimo.

Pero cuanto más aumentaba con la decadencia de la vida cristiana la división general, creyóse más indispensable formar una ciencia de derecho de gentes, para trazar la vía á los espíritus, por lo menos sobre principios generales ciertos, ya que no era posible la unión efectiva entre los pueblos. Así se explica la impresión que produjo la cé-

lebre obra de Hugo Grocio sobre el derecho de la guerra y de la paz, así como el éxito formidable que obtuvo. Á su aparición—durante la guerra de Treinta Años—hay que atribuir el ingerto de esta nueva rama en el árbol de la jurisprudencia. Ya hemos dicho que esta obra dió un segundo paso en la completa separación entre el derecho y la moral, y que á esta causa, quizás más que á la primera, debe referirse la influencia que ejerció.

5. El derecho internacional práctico y su debilidad en la vida real.—Las extensas relaciones que se establecieron entre los hombres, de un lado, y, de otro, la incertidumbre general, que necesariamente fué resultando del desarrollo de las ideas modernas, despertaron en los Estados el deseo, en su propia ventaja, de un acuerdo común sobre una especie de código oficial, reconocido en todas partes, en las relaciones internacionales. Como este código no era posible, por efecto de la desunión del género humano, los Estados particulares concertaron entre sí tratados relativos al derecho de gentes, tratados que, como es muy natural, deben ser ordenados sobre muchos puntos según las mismas miras. Desde entonces, el derecho de gentes, que no había inspirado hasta nuestros días más que un interés científico, ha ganado en importancia práctica.

La consecuencia de ello es que no se ocupa, por decirlo así, en casi ningún principio general, sino tan sólo en los detalles de las determinaciones positivas y de su aplicación á los casos particulares de la vida práctica. Vattel, contemporáneo de Rousseau y discípulo de Wolff, puso la base de esta nueva tendencia. De aquí que su obra haya conservado su importancia y su influencia hasta la hora presente, en la medida en que puede influir el derecho internacional en el dominio de la vida real.

En efecto, no es posible negar que la fuerza del derecho de gentes no es precisamente muy grande en la vida real. La exposición científica ha hecho sin duda grandes progresos, y si el número y la extensión de esos tratados internacionales fuesen una prueba de unión entre los pue-

blos, estarían muy próximos á quedar satisfechos todos los deseos. Sin embargo, en la práctica, no fué muy grande su influencia. Verdad es que el derecho privado internacional posee mayor eficacia. Á ello le obliga la necesidad de las relaciones, cuando el comercio internacional ha adquirido una extensión como la que tiene hoy día. Pero tan pronto como se trata del derecho público internacional, de las relaciones entre los Estados, apenas si es posible hablar de la eficacia de los principios de justicia.

Un Estado que exige y espera que leyes y acuerdos internacionales sean observados por los demás, cae en el ridículo. No puede exigir que otros Estados observen con él lo que él mismo no reconoce. Trata con la Iglesia, y rompe el Concordato el mismo día de su publicación, introduciendo en él cláusulas que lo invalidan, aun antes de que se pueda ensayar su ejecución. ¿Y tendrá derecho á esperar que otros Estados cumplan su palabra y presten más atención á sus exigencias?

Sí, nadie puede negar que el maquiavelismo es inevitable en el derecho internacional, tan pronto como se rechaza la unión del derecho con la moral, y, por el hecho mismo, la obligación de conciencia. (1) Si, como dice Lasson, las relaciones mutuas de los Estados sólo dependen del poder y de la prudencia, (2) no obligan moralmente. En este caso, faltando el carácter jurídico en todos los tratados internacionales, que hasta llegan á ser contrarios á la ley, en cuanto son una limitación del derecho propio, (3) no se ve por qué el Estado debería atenerse á ellos, allí donde la prudencia y el interés se lo prohibiesen. (4) Luego cada Estado debe esperar la enemistad de los otros Estados, tan pronto como el interés se lo aconseje á éstos. (5) Semejante conjetura, por ruda y extraña que parezca, es irrefutable. Desde que el derecho está separado de la moral y de la religión, es imposible explicar cómo, según

(1) Cf. Trendelenburg, *Naturrecht*, 503.
(2) Lasson, *Naturrecht*, 396.
(3) Zachariä, *Vierzig Bücher vom Staate* (2), V, 67.
(4) Lasson, *loc. cit.*, 402.—(5) Lasson, *loc. cit.*, 395.

expresión de Heffter, puede ser algo un tratado, es decir, cómo puede obligar por sí mismo. [1]

En el derecho privado y en el público, la necesidad de la unión del derecho con la moral no aparece tan clara como en el derecho internacional; pero, en éste, ve todo el mundo que la distinción entre el derecho y la moral hace de cada tratado internacional una mentira oficial, y transforma la comunidad humana en ese Estado natural de Hobbes que no conoce más que dos especies de acción: el egoísmo y el miedo.

6. Esfuerzos para llegar á la paz perpetua.—Hace ya mucho tiempo que de ello está convencido el mundo. En un momento de olvido de su doctrina, escribió Kant sobre esta situación el opúsculo titulado *Zum ewigen Frieden (De la paz eterna)*, en el cual pone como condición indispensable que la política sea moral. «Sólo de la ética—dice muy bien—puede provenir la paz; el derecho no puede hacer otra cosa que cooperar á su introducción y sostenimiento, en el supuesto de que él mismo sea moral».

Con relación á sí mismo, ha cometido Kant una gran inconsecuencia. Si el Estado, como él enseña, sólo debe cuidarse del derecho, pero no tiene derecho á entrometerse en la moralidad, ¿qué influencia tendrá la moral en la conducta de los Estados? Sin embargo, tan apurada es la situación del mundo, que aun el mismo Kant tuvo que variar de opinión. En todo caso, el principio que para el derecho internacional admite es más prudente y más práctico que el desarrollado en su teoría del derecho político. Si las naciones estuviesen dispuestas á realizarlo, sería un medio seguro para abolir el estado perpetuo de guerra. Desgraciadamente, no hay que pensar que empleen este medio, único capaz de realizar el hermoso ideal de la paz perpetua, y, por consiguiente, nunca habrá una situación de paz provechosa entre los pueblos.

Nada puede convencernos de ello más que la suerte de

(1) Heffter, *Völkerrecht* (6), 166.

aquel amigo de la humanidad, de aquel hombre bueno y entusiasta, á quien el mundo debe la frase «paz perpetua», [1] el abate Carlos de Saint-Pierre. Después de haberse ocupado en la manera de disminuir el número de procesos, las continuas guerras de Luís XIV hicieron germinar en él la idea á que consagró toda su vida, la idea de la paz perpetua. Pareció á aquel noble carácter, que, como francés, era naturalmente muy patriota, que sería imposible resistir á su plan desde que se le conociese, y que hubiera muerto casi repentinamente, como él mismo decía, si la razón humana hubiese sido más precoz en Londres que en París, es decir, si el inglés hubiese arrebatado al francés el honor de haber asegurado la paz perpetua. Pero nada tenía que temer; sus compatriotas se apresuraron á calificarlo de exaltado, cosa en la cual él mismo convenía. ¿Por qué suponía una realización del reinado de la razón entre los hombres, tan general y tan perfecta, que ningún Estado hiciese ya reclamaciones injustas, y que todos fundamentasen en el derecho sus relaciones entre sí? ¿Por qué esperaba también que los Estados ordenasen y ejecutasen sus pretenciones jurídicas, según las leyes de la moral? Con mucha razón, el cardenal Fleury, á quien había presentado su libro, le dijo: «Sólo hay un inconveniente: os olvidáis de procuraros el misionero que ha de hacer á los hombres accesibles á vuestras proposiciones». [2]

Sin duda que no faltan hoy apóstoles que, con gran celo, y, á menudo, con más buena voluntad de lo que es necesario, predican la idea de la paz perpetua. Desde el primer congreso de la paz celebrado en New-York en 1815, se han sucedido numerosos congresos análogos, [3] gracias á los esfuerzos de Noah Worcester, Guillermo Allen y el conde Cellon, hasta que nació, en 1848, la gran *Liga de la paz internacional*, bajo la dirección del propagan-

(1) Sobre otros esfuerzos análos cf. Zachariä, *Vierzig Bücher vom Staate*, (2) V, 16 y sig.; Heffter, *Völkerrecht*, (6), 12; Stein, *Soziale Frage*, 731 y sig.; Cathrein, *Moralphilosophie*, (3), II, 714 y sig.

(2) Hoefer, *Biographie générale*, XLIII, 81.

(3) Mohl, *Gesch. und Lit. der Staatswissensch.*, I. 439 y sig.

dista bien conocido de la paz, Elihu Burritt, con la ayuda de Cobden y de Ducpétiaux.

El celo por la obra de la paz ha continuado con lentitud desde entonces, pero con constancia, porque también el sexo femenino se ha interesado en ello, primeramente por medio de la sociedad del *Ramo de olivo*, fundada por Burritt, y, actualmente, por la revista que publica Berta de Suttner, ¡*Abajo las armas*! Por cierto que no habrá ningún filántropo ni reformador social que no desee de todo corazón el mayor éxito posible á esta empresa. Sin embargo, el éxito ha sido muy ínfimo hasta ahora, tan ínfimo como el éxito del Congreso Internacional de la Paz de La Haya, ó el del Museo de la Paz de Lucerna; tan ínfimo, que con razón se ha dicho que el miedo á los socialistas y á los bolsistas judíos es más importante para la conservación de la paz, que todas las ligas y congresos.

Esto es claro. El que trate de arrancar las armas de las manos de los pueblos con hermosas palabras de humanidad, no cuenta con los hombres reales. Para ello, la Liga de la Paz debería ante todo predicar el principio de que el derecho público descansa en la moral, y que la moral debe apoyarse en una fuerte religiosidad. Pero en todo piensa menos en esto. ¿Cómo podría ser ello posible en reuniones donde se congregan quákeros, librepensadores, judíos y masones, demócratas y liberales y campeones de la emancipación de la mujer, en congresos de paz, en que, por falta de unión, se desarrollan con frecuencia escenas guerreras? Si hubiese necesidad de pruebas de que semejantes honrosos esfuerzos no conducen á ningún resultado práctico sin un cristianismo viviente, bastarían esos Congresos, que evitan cuidadosamente todo aliento cristiano.

También los socialistas se han apoderado de este asunto, y prometen al mundo, entre otras ventajas, que el Estado futuro, entrañará la supresión de todas las guerras. Debemos decir que este esfuerzo, que tiende á mejorar la situación de las clases obreras, es el que más nos interesa entre todas las tendencias socialistas, porque hay que confesar

francamente que las intolerables cargas militares son uno de los motivos principales de la angustia general, y que no es posible resolver la cuestión social sin curar este cáncer. Admitimos de buen grado que, si triunfase el socialismo y pudiese realizar sus planes, sufrirían por lo menos una reducción esos gigantescos ejércitos permanentes, si no es que quedaban suprimidos por completo. Pero no somos tan crédulos que esperásemos una paz general; antes por lo contrario, temeríamos guerras universales, como hasta el presente, y guerras con ejércitos más poderosos que ahora. Los mismos socialistas nos indican esto, desde el momento en que, lejos de asegurarnos la abolición del militarismo, quieren reemplazar los ejércitos permanentes con un ejército compuesto de todos los pueblos, en el que todo el mundo sea soldado.

7. Las relaciones jurídicas de los pueblos sólo pueden reglamentarse desde el punto de vista de la moral, de la religión y del Cristianismo.—No; si hay un medio para establecer la paz entre los pueblos, sólo puede consistir en la realización de aquellos principios que, después de la caída de Napoleón, fueron expresados por los monarcas aliados, bajo la impresión evidente del auxilio divino, y como leyes fundamentales de la vida política y de los pueblos. [1]

Sí, si los pueblos se considerasen como ramas de la misma familia; si todos los jefes de Estado se considerasen como servidores responsables del mismo Señor común y supremo, y si reconociesen en los principios de la religión cristiana el lazo que debe unirlos, esos esfuerzos para la paz tendrían un sentido y una perspectiva de éxito.

Sólo allí donde se considere al hombre como criatura de Dios destinada al servicio de su Creador, podrán armonizarse las leyes del derecho público con las del natural, hasta el punto de convertirse, sin más negociaciones, en leyes internacionales; sólo allí donde los Estados consideren su derecho y su poder como una manifestación de la

(1) V. Vol. VII, Conf. XII, 7.

voluntad de Dios, admitirán el principio, sin el cual ningún lazo internacional sólido puede existir, el principio de que las sociedades deben ordenarse según las mismas leyes jurídicas y morales que los individuos. [1] Pero allí donde los Estados no reconozcan el deber de la sumisión á Dios, no puede existir igualdad alguna, ni puede permanecer en pie tratado alguno, siendo entonces únicamente posible entre los pueblos una sola autoridad y un solo poder: la espada.

Si, pues, la salud del mundo depende de la resurrección de la concepción que considera á la humanidad como un organismo viviente,—y no hay necesidad de discutir largo sobre esto—hora es ya de que el derecho y el Estado vuelvan á las enseñanzas del Cristianismo.

En sus mutuas relaciones, son también los Estados personas morales; y, por esta razón, son también responsables, obligados los unos con relación á los otros, y sujetos solidariamente como los individuos que viven en su seno. Cada Estado tiene derecho á la existencia, á la libertad, á la independencia, mientras no sea un peligro para el bien común. Lo único que no puede permitirse es que una comunidad más poderosa despoje á otra de su derecho, por la única razón de que le es superior en poder, importando poco que tenga esto lugar por medio de la secularización, la mediatisación ó la anexión. Ello es una violación irritante del derecho de los pueblos.

Según esto, cada Estado debe dejar á cada Estado, y cada pueblo á cada pueblo, no sólo lo que le pertenece, sino que debe también socorrerlo contra la injusticia, y hacer lo posible para que recupere su derecho. Por consiguiente, aun el llamado principio de la no intervención, allí donde un Estado vecino está en peligro, es una violación de la solidaridad, pues no es otra cosa que la aplicación del individualismo liberal al derecho de gentes.

Ni siquiera es suficiente que los Estados y los pueblos quieran mantener estrictamente el derecho en sus mu-

(1) Aristot., *Polit.*, 7, 1, 5; 23 (15), 66.

tuas relaciones. Si son personas morales, y si pueden aplicárseles las mismas leyes morales que á la conducta de los hombres entre sí, la equidad y la caridad deben reinar también en el derecho de los pueblos para allanar sus dificultades. Sin duda que se acoge hoy con un encogimiento de hombros, cuando no con burlas, el principio de que las naciones deben tratarse con respeto, consideración y amistad, y favorecerse mutuamente para conseguir sus fines. Muestra esto el gran olvido en que tenemos la idea de unidad y solidaridad humanas, y cuán poco capaces somos de concebir á la humanidad como el único gran organismo.

Pero es preciso suscitar de nuevo esta convicción en los espíritus, y hacerla penetrar en los corazones. Cada pueblo, cada Estado, ocupa en el conjunto de la humanidad el puesto asignado por la Divina Providencia. y cumple una empresa especial en la realización de sus planes sobre el mundo. Ante Dios, todos son iguales, en cuanto contribuyen á la ejecución de sus eternos designios. Pero el que rehusa contribuir á ellos, el que impide que los otros cumplan la parte de que están encargados, el que se entromete en una situación que no le ha asignado el Jefe eminentemente sabio del orden universal, no frustrará sus designios, sino que se engañará á sí mismo, y quizás tarde ó temprano sea arrojado del puesto que ha usurpado.

Cuando uno se encarga de la construcción de un magnífico y suntuoso edificio, preciso es que cada uno de los que deben cooperar al trabajo ocupe exactamente el puesto que se le ha asignado, y desempeñe su cargo del modo prescrito, sometiéndose á la voluntad directora.

El edificio de que aquí se trata es el orden del mundo, la dicha del mundo, la historia del mundo, el reino de Dios; los cooperadores son todos los pueblos y todos los Estados, y el arquitecto es el mismo Dios eterno. Importa, pues, en interés de los Estados, que aprecien por modo exacto su situación respectiva en el conjunto de la humanidad.

8. Situación de los pueblos desde el punto de vista del derecho, y misión de la Iglesia.—De todo esto resulta que, desde el simple punto de vista del derecho internacional, tiene ya la Iglesia derecho á existir, derecho á ser tratada con consideración, derecho á que se respeten sus derechos, y derecho á que los tratados concertados con ella sean tanto mejor observados cuanto que menos puede devolver injusticia por injusticia, y violencia por violencia.

Más todavía. Si el derecho internacional hace pensar constantemente en la paz perpetua; si estos esfuerzos no llevan trazas de lograr el éxito allí donde la religión y la moral no son invocados como principios conductores; si todos los esfuerzos de los Estados aislados para asegurar una situación pacífica son infructuosos, porque son un partido; si los hombres privados y las asociaciones privadas tampoco tienen esperanzas de lograr el éxito, porque les falta la autoridad, claro está que la empresa natural de encargarse de la mediación para la paz incumbe, según los principios del derecho internacional, á esa potencia que está ya revestida de esa autoridad universal igual para todos los Estados, sin que, no obstante, rivalice con ninguno y que en ninguna parte toma partido por las cosas del mundo, esa potencia á la cual ha sido confiada la guarda de la moral y de la religión: la Iglesia.

Apéndice

CONCEPCIÓN MEDIOEVAL DEL DERECHO POLÍTICO Y DEL INTERNACIONAL (1)

1. División actual de los pueblos.—Una prueba evidente de que, no sólo como individuos, son pecadores los hombres, sino que todo el género humano sufre de una corrupción profunda, nos la ofrece el triste hecho de que siempre que se constituye una asociación de hombres más ó menos grande, se pone inmediatamente en pie de guerra contra el resto de la humanidad. Diríase que es un deber para todo conjunto político algo considerable conducirse como enemigo contra todo lo que vive á su lado, aun contra la humanidad entera. Apenas una comunidad ha vencido sus primeras dificultades, apenas comienza á creer que es algo, cuando rechaza todo lo que no forma parte de ella. (2) Cuanto más se engrandece un Estado, más tentado se siente—y aun podríamos decir más obligado—á representar el papel de perturbador de la paz, y con más desconfianza le miran sus vecinos. Nadie se atreve á entregarse al descanso sin proveerse de un puñal. Salomón podía dormir entre sesenta héroes, armados de espadas para defenderle en caso de sorpresa nocturna; (3)

(1) V. sobre este punto Zachariä, *Vierzig Bücher vom Staate*, (2) V, 173-234.

(2) Cf. Thucydides, 1, 3, 3, en donde dice que los extranjeros no llevan en Homero el nombre de bárbaros, porque todavía los griegos no se llamaban todos helenos, ni se consideraban, por consiguiente, como un pueblo. Esta observación es importante, porque se ve que la división de la humanidad, «la guerra de todos contra todos,» no existió en todas partes tan pronto como muchos creen, y mucho menos que fuese «el estado natural» de la humanidad.

(3) Cant., III, 7, 8.

8. Situación de los pueblos desde el punto de vista del derecho, y misión de la Iglesia.—De todo esto resulta que, desde el simple punto de vista del derecho internacional, tiene ya la Iglesia derecho á existir, derecho á ser tratada con consideración, derecho á que se respeten sus derechos, y derecho á que los tratados concertados con ella sean tanto mejor observados cuanto que menos puede devolver injusticia por injusticia, y violencia por violencia.

Más todavía. Si el derecho internacional hace pensar constantemente en la paz perpetua; si estos esfuerzos no llevan trazas de lograr el éxito allí donde la religión y la moral no son invocados como principios conductores; si todos los esfuerzos de los Estados aislados para asegurar una situación pacífica son infructuosos, porque son un partido; si los hombres privados y las asociaciones privadas tampoco tienen esperanzas de lograr el éxito, porque les falta la autoridad, claro está que la empresa natural de encargarse de la mediación para la paz incumbe, según los principios del derecho internacional, á esa potencia que está ya revestida de esa autoridad universal igual para todos los Estados, sin que, no obstante, rivalice con ninguno y que en ninguna parte toma partido por las cosas del mundo, esa potencia á la cual ha sido confiada la guarda de la moral y de la religión: la Iglesia.

Apéndice

Concepción medioeval del derecho político y del internacional (1)

1. División actual de los pueblos.—Una prueba evidente de que, no sólo como individuos, son pecadores los hombres, sino que todo el género humano sufre de una corrupción profunda, nos la ofrece el triste hecho de que siempre que se constituye una asociación de hombres más ó menos grande, se pone inmediatamente en pie de guerra contra el resto de la humanidad. Diríase que es un deber para todo conjunto político algo considerable conducirse como enemigo contra todo lo que vive á su lado, aun contra la humanidad entera. Apenas una comunidad ha vencido sus primeras dificultades, apenas comienza á creer que es algo, cuando rechaza todo lo que no forma parte de ella. (2) Cuanto más se engrandece un Estado, más tentado se siente—y aun podríamos decir más obligado—á representar el papel de perturbador de la paz, y con más desconfianza le miran sus vecinos. Nadie se atreve á entregarse al descanso sin proveerse de un puñal. Salomón podía dormir entre sesenta héroes, armados de espadas para defenderle en caso de sorpresa nocturna; (3)

(1) V. sobre este punto Zachariä, *Vierzig Bücher vom Staate*, (2) V, 173-234.

(2) Cf. Thucydides, 1, 3, 3, en donde dice que los extranjeros no llevan en Homero el nombre de bárbaros, porque todavía los griegos no se llamaban todos helenos, ni se consideraban, por consiguiente, como un pueblo. Esta observación es importante, porque se ve que la división de la humanidad, «la guerra de todos contra todos,» no existió en todas partes tan pronto como muchos creen, y mucho menos que fuese «el estado natural» de la humanidad.

(3) Cant., III, 7, 8.

ahora, millares de hombres están armados hasta los dientes, de un extremo á otro del año, como si se tratase á cada momento de detener una invasión turca.

Se comprende fácilmente. Cada nación, cada comunidad política, tiene intereses particulares, que desea realizar, no en común con las demás, no únicamente por sí misma, sino en guerra abierta ó secreta contra todas. Todos conocen esta situación, y, no obstante, procuran engañarse por medio de los más costosos y hábiles juegos de manos. Saben que todos los medios les son buenos para alcanzar sus fines particulares. No pierden ocasión de darse seguridades de fidelidad recíproca, aun allí donde no hay lugar á ello, signo evidente de que no se creen los unos á los otros, y sobre todo, de que no creen en sus propias palabras. Cada uno considera que le han robado lo que los otros poseen. Cada éxito de un Estado extranjero es considerado como un ataque á su propia patria. Sólo debilitando al país extranjero, creen en seguridad su propia patria.

Las cosas han ido tan lejos, que gentes sólidamente instruídas creen poder declarar, como completo estado natural, esa lucha por la existencia, esa guerra de todos contra todos. Ahora bien, esto no puede ser así, del mismo modo que las ruinas de una ciudad devastada no son el estado natural de esta ciudad, del mismo modo que un huracán no es el estado natural de la atmósfera. En semejante disolución de la humanidad en átomos que luchan todos entre sí, la expresión humanidad es una pura ironía. Nadie dudará de que, en realidad, hace ya muchos siglos que la situación del mundo se aproxima mucho á semejante concepción. (1)

No sólo no nos hemos elevado por encima del punto de vista de la antigüedad, sino que estamos por debajo de él. Verdad es que ya no empleamos la palabra bárbaros con relación á los que respiran el aire del cielo más allá de

(1) V. *Mission actuelle des souverains.* Por uno de ellos, (2), París, 1882, 371 y sig., 392 y sig.

nuestras fronteras, pero entre nosotros, hombres civilizados, las palabras razas y naciones son casi equivalentes. Sin embargo, difícil sería decir en qué se distingue nuestro principio de nacionalidad de la bárbara teoría de los antiguos. Germanos y romanos, magyares, tcheques, croatas, slovenos, irlandeses, anglosajones, rusos, polacos, rutenos franceses, italianos, alemanes del sur, alemanes del norte, rumanos, helenos, y primeramente arios y semitas, nombres son todos, que, no sólo electrizan á millares de hombres, sino que los inflaman de terrible cólera, los impulsan hasta la injuria, hasta el envilecimiento, hasta el desprecio, y, con suma facilidad, á actos sangrientos de violencia. (1)

No poseemos más que en ediciones distintas las conquistas y los bienes más sagrados de la humanidad. Hay una ciencia alemana, sólo accesible al pueblo que se mueve en torno de las arenas del Spree y á sus partidarios; hay una gloria francesa, que los miembros de la gran nación, marchando á la cabeza de la civilización, han monopolizado para su uso particular; hay una vida húngara, como no se encuentra otra igual en parte alguna; una libertad americana, no bien comprendida en Europa; una virtud femenina, puramente inglesa, sin temor de que se imite en país extraño.

Todo esto es tan mezquino, y tan infantil á veces, que debería ponerse en ridículo, si un mal espíritu no fuese de ello el verdadero resorte. Esto nos muestra cuán verdad es lo que dijimos antes, (2) á saber, que también hay crímenes sociales. Tratamos aquí con verdaderos pecados, con pecados mortales de los pueblos y partidos, pecados mortales que los pueblos y partidos tienen que expiar.

(1) El rey, cuyo testimonio hemos invocado tantas veces, califica con términos más fuertes que los que nos atreveríamos á usar todo el sistema gubernamental moderno y toda la política imperante, pues dice que es un sistema absurdo é ilegal, la causa de todas nuestras guerras y revoluciones, una verdadera ladronera, una bellaquería diplomática, la constitución del mal permanente, la organización de una lucha á mano armada por la existencia. *Mission actuelle des souverains*, por uno de ellos, 370, 386.

(2) Véase más arriba, XXVII, 4.

Esa difamación, ese menosprecio, esa burla, esa calumnia, provienen de un egoísmo que llega hasta el odio del prójimo, y de un orgullo que llega hasta odiar á Dios. Hace unos cuarenta años que preguntaba un escritor, bromeando con los miembros de las sociedades de gimnasia y de la liga de la virtud, si, al tronar contra la inmoralidad romana y la religión, querían retrotraer el mundo á la selva de Teutoburgo y restablecer los sacrificios sangrientos de Wodan. [1] Desgraciadamente, no hizo más que decir la amarga verdad. Este patriotismo al revés, de tal modo toma en serio su causa, que aun hoy día—como dice Voss—no puede perdonar al Cristianismo el haber hecho desaparecer el culto de Wodan, el dios germánico. Los antisemitas alemanes, que explotan el odio universal contra los judíos sólo para hacer impopular y odiosa la religión, no reparan en decir que quieren ser alemanes, pero no cristianos, ya que el mismo Jesucristo fué también judío, y declaran con franqueza en su programa de 12 de Septiembre de 1894, que quieren reemplazar la religión cristiana, cuyo fundamento está en el judaísmo, por la fe de nuestros padres, es decir, por la idolatría pagana.

De aquí nuestra penosa impresión, cuando oímos esas frases inhumanas y anticristianas, por no decir impías, relativas á la virtud alemana, al espíritu alemán, á la fuerza alemana y á la moral alemana. Mucho tememos que semejante glorificación personal sea fuertemente castigada, y que Dios, que no conoce diferencias entre griegos y judíos, pues todos han pecado y están sin honor ante él, [2] cumpla las palabras: «Quiero arrebatar los peores de los pueblos para poner fin á esta soberbia». [3]

Desgraciadamente, todos los pueblos son iguales bajo este concepto. Si nos aflige profundamente á nosotros los alemanes el vernos obligados á lamentar semejante des-

(1) Jarcke, *Prinzipienfragen*, 441.
(2) Rom., III, 21 y sig.; X, 12.
(3) Ez. VII, 24; XXX, 12; XXXIII, 16; XXXIX, 7, 21.

gracia en nuestro querido pueblo, no nos aflige menos el ver que, bajo este concepto, franceses é italianos, eslavos y húngaros, ingleses y americanos, con frecuencia son todavía más mezquinos y más exagerados contra la humanidad, y cómo el género humano peca contra la religión y la razón.

Semejante miseria no se aclimató en Europa hasta el siglo XIV, si bien habían aparecido ya signos precursores de ella en el momento de la caída del Imperio cristiano, gracias al orgullo de los Hohenstaufen.

Walter de Vogelweide y sus discípulos entonaban ya, en todos los tonos de la escala, esa canción horrible, que con tanta frecuencia ha sido luego repetida por sus sucesores: «¡Una sola Alemania, Alemania lo es todo, alemanes bien educados, alemanes verdaderos ángeles, una naturaleza alemana sin igual. Alemania única, y nada fuera de ella!» Decimos una canción horrible, porque es una bella canción que el alemán cante: *¡Deutschland über alles!* «¡Alemania por encima de todo!», ya que á su vez también puede cantar el francés: «¡Francia por encima de todo!», y el uno puede regocijarse del amor que el otro profesa á su patria, como cada uno se regocija del amor con que cada uno ama á su patria. Pero la canción: «¡Únicamente Alemania!», «¡Únicamente Francia!», no es una hermosa canción. El hijo del país no puede encontrar placer en ella, y el vecino no puede vivir en paz. Esto no es ya patriotismo; es orgullo, es menosprecio, es el ataque contra todo. [1]

Así se sentía ya esto en aquella época. De aquí que semejante conducta produjese en los welsches irritados y despreciados, una literatura antialemana que nada deja

(1) *Der Meissner* (14, 2; Hagen, *Minnesinger*, III, 102) dice muy bien: «¡Oh! Alemania; si estás ahora en decadencia, si ya no tienes emperador, culpa es de tu avidez; si el Imperio Romano está huérfano de ti, tuya es la culpa. Podrías reinar cuanto quisieras, y te has reducido á servidumbre. Desgraciadamente, tu ambición ha perjudicado mucho al Imperio. Esos alemanes degenerados querían serlo todo; lo que á sus ojos no era alemán, no debía ser nada, y, ahora, ¡ni ellos mismos son nada!»

que desear en materia de amargura y de violencia. (1) Pero después que, por la astucia y las violencias de Felipe el Hermoso y las torpezas de Luís de Baviera, buen monarca, aunque muy mal dirigido, húbose privado á Alemania del apoyo del Pontificado, y, por el hecho mismo, de la soberanía sobre el mundo, semejante jactancia ha sido caramente expiada. El Imperio Germánico, orgullo en otro tiempo de todos los pueblos de Occidente, convirtióse desde luego en objeto de su odio y más tarde de sus burlas. Mientras fué el Imperio Romano Germánico, los reyes de Francia y de Inglaterra buscaron en él ayuda y protección. Pero, después, lo desafiaba impunemente el primer advenedizo. Lo que Sebastián Münster dijo:« El águila romana desplumada sólo inspira piedad», (2) no fué más que la pura verdad.

Con la caída del Imperio, que era expresión del pensamiento unitario de otros tiempos, fué quebrantada en el mundo entero la antigua unidad, en la cual se encontraban muy á su gusto las partes aisladas. Ninguna nación puede obtener una supremacia completa, lo que ciertamente es una gran felicidad, porque ninguna la merece. Hoy, sólo están á la orden del día las discordias, los celos, las luchas y los odios nacionales. Las naciones incapaces, y que no quieren trabajar en común por una gran idea, se hunden por sí mismas. No pudiendo elevarse más, procuran por lo menos rebajar á las otras; desaparece el entusiasmo por las grandes empresas interiores y exteriores, y lo único que resta es el mezquino deseo de engrandecer á cualquier precio su poder propio. Las lenguas hasta ahora parientes, se fraccionan en dialectos ininteligibles; hállanse frente á frente las clases como enemigos mortales, y perecen por sí mismas, por cuanto les faltan grandes ideales y la unión con un todo nacional. La nobleza se convierte en llaga para el país, y la vida de las ciudades en

(1) V. ejemplos de Peire de la Caravane, Peire Vidal, Folquet de Marsella, en Hagen, *Min.*, IV, 5 y sig.
(2) Seb. Münster, *Kosmographie*, 247.

campo de hostilidades entre las corporaciones, y en refugio del espíritu de campanario. Las guerras fratricidas son frecuentes. ¡Cuánta sangre ha corrido entre Dinamarca y Suecia; entre Irlanda, Escocia é Inglaterra, entre Francia é Inglaterra, entre Francia y Aragón, entre Aragón y Castilla, entre Castilla y Portugal, y especialmente en Italia, Alemania, Bohemia, Polonia y Hungría! Aun en el caso de una invasión turca, se ríen todos de satisfacción á la idea de la ruina del vecino, y aun se ayuda al enemigo común.

2. La Iglesia era en otros tiempos el centro de unión de los pueblos para constituir un imperio universal.—¿De dónde proviene esta miseria? No es difícil decirlo. Falta un lazo que una en un solo todo á las partes divididas y les indique un trabajo común. Igual peligro cerníase sobre el mundo en la segunda mitad del siglo VIII y á mediados del siglo XI. Con su sed de hazañas sin freno y sin objeto, amenazábanse los pueblos con degollarse mutuamente para perderse en locas aventuras. Pero en aquellas épocas, el espíritu cristiano, no obstante todos los defectos del tiempo, era el cemento que unía á los pueblos entre sí, y de aquí que no fuese difícil á la Iglesia prestar su apoyo, cuando empezó á imperar la angustia.

Interviniendo en la vida del mundo, por modo unificante y pacificador, persiguió dos planes la Iglesia: uno cuyo fin quizás fué al principio algo nebuloso, y magnífico el segundo.

La primera empresa que emprendió la Iglesia consistió en establecer un Imperio que comprendiese todo el mundo cristiano, en darle, en el poder alemán que se dibujaba en el horizonte, sólida base nacional, y en hacer de él, con su estrecha unión á Roma, el centro del Cristianismo y un poder que abarcase á todas las naciones. Admitimos de buen grado que el Papa León III, que puso la corona en la cabeza de Carlomagno, quizás no pensó en toda la trascendencia de su acción; pero creemos también que no fué la simple política la que le movió á anticiparse á Carlo-

magno, y darle, contra su voluntad, lo que quizás hubiera preferido tomar por sí mismo. No hay que querer explicar por motivos puramente personales, aunque sean sublimes, lo que ha ocurrido siempre en los momentos más solemnes de la historia, y el que acabamos de citar es ciertamente uno de los más decisivos de la historia universal. No, no fué el genio superior del Papa el que se anticipó á Carlomagno, sino que fué el poder de la Iglesia el que ordenó al más grande de los emperadores que se arrodillase ante ella y recibiese de sus manos, en nombre de Dios, lo que Dios le había destinado. En aquel acto de gravedad excepcional, León fué tan instrumento como Carlomagno. Quien los guió á los dos fué el espíritu y la fuerza de Aquél que dirige á la Iglesia como dirige el corazón de los reyes y el curso de los ríos. El que crea poder explicarlo todo aquí según los principios de la política humana, que no se asombre si, en definitiva, no explica nada.

La segunda empresa, debida al genio poderoso de Gregorio VII, muestra una previsión y una política incomparablemente más grandiosas. Quiso aquel Papa dar al poder formidable de aquella monarquía universal que, á falta de un gran fin determinado, había atacado á la Iglesia, y, por el mismo hecho, puesto la mano sobre él mismo, un grandioso objeto de actividad en relación con ella. De aquí su designio de aniquilar al enemigo hereditario de la cristiandad por medio de todo el Occidente reunido, y de extender éste por el mundo entero, gracias á las misiones, de suerte tal que, con una cooperación bien calculada de todas las fuerzas eclesiásticas y laicas, el reino del mundo cristiano pudiese difundirse por la tierra entera.

Aquel objeto sublime no tuvo realización; el que lea la historia de las Cruzadas verá la causa de este fracaso. La más mezquina ambición, la sublevación de las pasiones más bajas contra el yugo del Cristianismo, casi hicieron inútiles todos los esfuerzos.

Pero los tiempos grandiosos de las guerras de religión y de las misiones de la Edad Media nos ofrecen tantos y tan magníficos resultados, que vemos claramente lo que los pueblos cristianos hubieran podido realizar bajo la dirección de la Iglesia, y cuán fácil les hubiera sido llevar á cabo los últimos fines de su política, á saber, la constitución de una monarquía cristiana universal, por poco dignos que hubiesen sido de los grandes planes del Cristianismo. Si, no obstante, todas estas empresas no han realizado más que en parte los designios de la Iglesia, no muestran menos su poder, á causa de los grandes obstáculos que tuvieron que dominar.

3. La Iglesia ha tenido siempre en cuenta todo lo nacional y propio de cada pueblo por el espíritu cristiano.—La idea de un imperio cristiano universal se hubiera indudablemente realizado con más facilidad, si la Iglesia hubiera querido sacrificar las particularidades privadas para la unión del gran todo. Pero ella permaneció tan fiel á los principios del Cristianismo en el terreno de la política, como en la prosecución de su empresa moral. Jamás ha contrariado ella una inclinación legítima de la naturaleza, ni jamás ha perjudicado la formación libre de una particularidad natural.

Así también, jamás y en ninguna parte se han desarrollado y conservado las nacionalidades por modo más independiente que allí donde la Iglesia ha ejercido su influencia. Si hubiese podido resolverse á doblegar el derecho de las nacionalidades y de las razas en favor de un solo Estado, podría hoy reivindicar toda Italia como propiedad suya, lo mismo que los Estados Pontificios que poseía hacía ya diez siglos. Pero, fiel á su empresa desde el principio, jamás ha variado de conducta. Y así, se ha atenido siempre al principio sentado por Gregorio el Grande [1] y Nicolás I, á saber, que el Cristianismo respeta todas las costumbres y todas las instituciones nacionales que no ofrecen pecado. [2] Ciegos celadores le han censurado esto mil veces, é historiadores descontentos se lo im-

(1) Gregor. Magn., *Ep.* 11, 76.
(2) Nicol. I, *Responsio ad Bulgaros*, 49.

putan hoy como un crimen. Pero la Iglesia renuncia á su propio provecho antes que meterse en casa ajena con su política. De este modo, convirtió al Cristianismo á los germanos del Norte y del Sur; pero éstos continuaron siendo lo que eran antes, es decir, verdaderos sajones, verdaderos westphalianos, verdaderos bávaros. Lo mismo nos certifica un hábil diplomático con relación á los indios de la América del Sur, refiriéndose á Humboldt. [1] En las Filipinas, de tal modo conservaron intactos los tagalos su nacionalidad y todos sus usos bajo el régimen eclesiástico, que algunos centenares de europeos bastaban para regirlos, por cuanto ellos mismos respondían con su cabeza de que jamás abandonarían á sus nuevos señores, [2] hasta que, por fin, las intrigas de las sectas secretas y otras influencias han quebrantado allí tambien el orden antiguo. [3]

Puédese, pues, decir con decisión que en ninguna parte continúan existiendo las nacionalidades más puras y menos fraccionadas, y que en ninguna parte las tribus y los pueblos, tienen más conciencia de sí mismos, que allí donde la Iglesia ha ejercido mayor influencia en la vida pública. Las épocas en que ella reinó como soberana, fueron igualmente las épocas del sentimiento nacional más noble y arrogante. Basta citar á España. Sólo con sentimientos de vergüenza y de envidia, podemos leer hoy las expansiones de patriotismo que brotan del corazón del autor de la *Introducción al Código Sálico*, [4] ó del alma del monje Otfrido, [5] tan pronto como piensa en su pueblo franco. Los pueblos de entonces experimentaban la necesidad de volver al exterior sus ojos para encontrar campo á su actividad. Sentíanse suficientemente vigorosos para prescindir de los otros cuando se trataba de arreglar sus asuntos. Ignoraban la enfermedad singular que más

(1) Hübner, *Spaziergang um die Welt*, II, 167 y sig.
(2) *Kathol. Missionen*, 1880, 208 y sig. De 1852 á 1877, los tagalos de Manila han aumentado en dos millones (*Ibid.*, 226).
(3) A. Coleman, *The Friars in the Philippines*, Boston, 1899, 60 y sig.
(4) *Lex Sal., prol.* (Walter, *Corp. iur. Germ.* I, 1, 2).
(5) Otfried, 1, 1, 57 y sig. (Kelle).

tarde hizo tan débiles á sus nietos, á saber, la manía de cambiar los derechos, los usos y la lengua de la patria por productos extranjeros. Mostrábanse contentos cuando descubrían en los otros algo que pudiera serles útil; pero jamás se les hubiera ocurrido dejarse imponer extrañas instituciones de derecho.

4. La antigua Alemania cristiana, con la unión de todos sus particularismos, constituyó un imperio y un imperio cristiano universal.—En una palabra, si queremos saber lo que es el amor á la patria y á la nacionalidad, preciso es volver á los tiempos en que los sacerdotes eran los maestros del pueblo y los guardianes del derecho. Jamás se ha comprendido mejor que el Estado y las instituciones políticas deben ser algo de particular, nacido del derecho común, único y hereditario, algo arraigado en el suelo natal y conforme con la historia, con la moral y con los ideales del pueblo, y, sin embargo, en unión viviente con el gran todo, independiente á su manera, pero católico.

Echemos tan sólo una mirada sobre la Alemania católica. Allí todo era autóctono, desde el gobierno real y los tribunales de distrito hasta el *wergeld* y la *ordalia;* todo no hacía más que una sola y misma cosa con el pueblo; todo era mirado con cuidado exquisito. Inútil enumerar lo que ocurrió después. Hoy, Alemania es una planta tan universal, que estamos seguros de encontrarla en cualquier rincón de la tierra. Pero en aquel entonces, ningún pueblo estaba tan estrechamente unido á su patria como el pueblo alemán. La sola palabra *elend* (necesidad) nos lo explica todo. Verse arrancado del suelo natal, es tan terrible para el verdadero alemán como perecer de miseria. Su mayor desgracia consiste en vivir en el destierro. Sométese voluntariamente á cualquier castigo, con tal que pueda volver á su casa. Pero la patria más estrecha no le hace olvidar en manera alguna la patria más vasta. ¡Alemania por encima de todo! Este grito tenía en aquella época sentido y valor. Aquel comercio por la corona,

aquella venta del Imperio al que más ofrecía y al menos poderoso, aquellas deserciones, aquellas alianzas con los extranjeros, aquel acuerdo público ó tácito con los enemigos, y tantas otras cosas, que tan despreciables y débiles nos hicieron después á los ojos de los extranjeros, eran desconocidos de nuestros padres en los tiempos verdaderamente cristianos.

Un amor intensísimo unía á los alemanes de la Edad Media á su ciudad natal, á su madre patria; pero también los unía con ardiente entusiasmo á la patria total y al gran pensamiento de la unidad cristiana universal, sin perjudicar á su sentimiento nacional, precisamente á causa de su particularismo, fundamento de toda vida pública.

No tenían ideas tan confusas como nosotros, que nos lisonjeamos de representar cada uno de nosotros la causa total de la humanidad, ó por lo menos, una forma particular de la humanidad, en una edición alemana, inglesa, húngara, parisiense, berlinés ó picarda. Desde luego y ante todo, eran bávaros ó sajones, y lo eran en cuerpo y alma, hasta la muerte. Pero los naturales de Polonia, de Luxemburgo, de Misnia ó de Suabia se daban fraternalmente la mano, cuando se trataba de hacer algo por el Imperio, que representaba para ellos la humanidad, y tenía necesidad de sus servicios. Cada ciudadano era hijo de su patria propia; pero, por encima de esta patria, era hijo del Imperio, [1] por el cual hubiera dado mil veces su vida. [2] Todas sus ambiciones consistían en fomentar el honor del Imperio. [3] Procurando la prosperidad del Imperio, todos creían trabajar en la felicidad de su patria.

Patria, Imperio y Cristianismo fueron, pues, para nuestros cristianos antepasados algo así como tres círculos concéntricos, cuyo punto medio radicaba en su corazón. Amaban lo lejano por causa de lo próximo, y lo amaban todo con el mismo amor, sin que un amor perjudicase al

(1) Kuonrât, *Rolandslied*, 6976.
(2) *Ibid.*, 6022 y sig.
(3) *Ibid.*, 8815 y sig., 8883.

otro. ¡Ah, cuán poco conocen el círculo de pensamientos y concepciones de sus católicos padres aquellos que acusan constantemente de estrechez de espíritu á los tiempos pasados! Precisamente lo contrario es la verdad. Cielo y tierra, fe y vida, Iglesia y Estado, casa y mundo, todo halló su puesto autorizado en las concepciones de aquella época. Todo se unía entre sí para constituir un mecanismo viviente, activo, sin que ningún elemento perturbase el movimiento de otro.

No era aquel un Imperio Universal, que, como el Imperio Romano deformase todos los miembros del conjunto, le quebrantase los huesos, los triturase para constituir con ellos una pasta uniforme, en la cual se trazase, en seguida y á capricho, provincias y regiones, en detrimento del patriotismo, del sentimiento común, de la independencia y de la adhesión al todo; sino que era un cuerpo, cuyas partes se mantenían unidas al conjunto por una convicción libre y una elevada idea común, un cuerpo en el cual cada miembro conservaba su posición natural, su fuerza primitiva, el movimiento y la actividad que le eran propios, y que, por esta razón, se sentía libre y á sus anchas. [1]

Bajo el cetro de Carlomagno, este Imperio que, en sus principios, debió tomar por modelo los Estados de la antigüedad, estaba todavía, en cierto sentido, organizado de conformidad con ellos; pero, á partir de los emperadores sajones, constituyóse cada vez más en confederación, ó, mejor dicho, en un compuesto de Estados. El rey ó el emperador sólo era el jefe para la consecución de los grandes fines comunes. El Imperio era como el círculo de oro que unía las piedras preciosas y las perlas de los países particulares, para formar con ellas una corona. Los antiguos emperadores hubieran desesperado de poder hacer algo útil con semejante Imperio. Pero pudo verse en los Emperadores cristianos que la utilidad de los miembros aislados no es en manera alguna un obstáculo para la pu-

(1) Cf. Gautier, *Les épopées françaises* (2), I, 159 y sig. *Histor., Jahrb. der Görres-Gesellschaft*, I, 130.

janza del todo. Otón I desplegó tal poder, que la Edad Media le concedió el título de Grande. Sus dos inmediatos sucesores no le igualaron en energía, pero le superaron en proyectos audaces y sublimes. De aquí que sus contemporáneos llamasen al uno *Der blutige Tod* (La muerte sangrienta) ó *Der bleiche Tod der Heiden* (La muerte pálida de los paganos), y al otro *Der Welt Wunderlich.* (La maravilla del mundo). [1] El último de ellos, Otón III, había concebido el pensamiento de una monarquía universal, idea que nos parece hoy una exageración incomprensible, pero muy explicable entonces, si consideramos que podía fácilmente esperar abarcar el mundo entero, sabiendo que su poder estaba fundado en aquel otro poder cuya influencia abarcaba de hecho al mundo entero.

5. La Iglesia como *Madre* del Imperio.—Se ha pretendido que es una pura fantasía hacer creer que fué la Iglesia la que creó aquella unidad. Y así se dice que fueron la espada y el espíritu los que realizaron aquella empresa, y no el báculo. [2] Semejante reivindicación es verdadera, pero no es una razón para perjudicar el honor de la Iglesia. Por otra parte, jamás ha reivindicado la Iglesia la gloria de haber creado el Imperio con el báculo. Semejantes ideas no son otra cosa que fruto de la fantasía de los que no se cansan de hablar de la astucia y de las ambiciones jerárquicas de la Iglesia.

Según sus concepciones, lleva la Iglesia el báculo para guiar á las almas y no para intervenir en las cosas temporales. El espíritu que la anima basta para esto, cuando se ve obligada á ocuparse en ellas.

Es, pues, mucha verdad que el espíritu creó el Imperio, el espíritu de fe, de unidad del conjunto, el espíritu católico, que es inseparable del Cristianismo; pero la espada,

(1) Así Closener, *Chronik von Strassburg (Chroniken deutscher Städte,* VIII, 35. Stuttgart, *Lit. Verein,* I, 21).
(2) Waitz. *Deutsche Verfassungsgeschichte,* III, 41, 75 y sig., 162 y sig., 169 y sig., 181 y sig., 197 y sig., 528 y sig.; V, 29, 115.

el poder laico, ejecutó el pensamiento cuyo plan concibió este espíritu. [1]

Sin el espíritu del Cristianismo, ni siquiera se hubiera logrado constituir una Alemania unida, mucho menos un Imperio. Es un principio admitido por todos, aun por aquellos que ven en el prusiano moderno el tipo más puro de la antigua naturaleza alemana, que los alemanes no hubieran podido crear una confederación de pueblos por escasa importancia que tuviese; [2] y todos saben que, antes de San Bonifacio, no sólo no existió un reino alemán unido, sino que era imposible que existiese. ¿Qué pensar, pues, de un Imperio? Los alemanes no podían considerarse como formando un reino único antes de considerarse como un todo homogéneo. [3] El primero que hizo surgir esta idea fué Bonifacio, al instituir una Iglesia alemana. Con semejante creación, nada cambió en la nacionalidad alemana; pero, al formar una comunidad unida bajo las leyes de la Iglesia, trazó el camino á la idea de una comunidad nacional, y se opuso así al defecto innato en el alemán, el defecto del aislamiento. [4] Únicamente en estas condiciones fué posible continuar el grandioso edificio, y, con la fundación del Imperio, intentar crear sobre una base alemana la unidad de todo el mundo cristiano. Ahora bien, semejante plan sólo podía provenir de la Iglesia universal. [5] Ningún pueblo aislado tenía poder para ello, y, por otra parte, el pueblo alemán carecía de inteligencia para concebir esta idea, la cual ni siquiera podía suscitarse en su espíritu.

Así, pues, Bonifacio fué quien puso la base de la nación alemana, y León III la del Imperio. La Iglesia dió el im-

(1) Cf. Eicken, *Mittelalterliche Weltanschauung,* 214, 417, 419.
(2) Sybel, *Entstehung der deutschen Königtums,* (2) 352, 369.
(3) Giesebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit* (2), I, 763.—Arnold, *Kultur und Rechtsleben,* 130. Cf. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht,* I, 33, 58 y sig., 149; II, 568.
(4) Arnold, *Deutsche Geschichte,* II, 9, 229 y sig. Ficker, *Das deutsche Kaiserreich,* (2) 64 y sig. Giesebrecht (2), I, 122 y sig., 475 y sig.
(5) Ficker, *Das deutsche Kaiserreich,* (2), 118 y sig. Arnold, *Deutsche Geschichte,* II, 292.

pulso, y Carlomagno fué el instrumento. Él fué quien realizó el pensamiento, cuya utilidad y honor hay que atribuirle, lo mismo que á su pueblo. Sin aquella unión, ¿qué hubiera sido de los alemanes en aquella época, de los alemanes, que ni siquiera tenían conciencia de ser un pueblo, en tanto que el Islam, los húngaros, los griegos y los enemigos del Norte los oprimían por todas partes? Así fué como la Iglesia salvó á Alemania, y puso al propio tiempo en sus manos la soberanía del mundo. Los alemanes erigiéronse un rey, como lo tenían otros pueblos. (1) Consagrado por los obispos, y sentado en el trono en Aquisgrán, tenía un poder real y un nombre real; era rey alemán. Pero sólo cuando el Papa lo consagraba, tenía el poder y el nombre de Emperador. (2) Ahora bien, el Emperador era considerado como el protector y defensor de todo el mundo cristiano, y, según el lenguaje de la Edad Media, la palabra *Imperio* tenía la misma significación que monarquía universal. (3)

Si, pues, como ocurría con frecuencia en aquella época, las palabras Imperio y Emperador eran empleadas como expresiones sinónimas, (4) el Emperador, por el mismo hecho, era designado como representante político y como poder laico supremo de la unidad cristiana en lo exterior. Todo lo que pertenecía, pues, á la unidad del nombre cristiano debía rendir homenaje al Emperador, al señor del Imperio. (5) Adhesión á la unidad de la fe cristiana y al símbolo, y subordinación al Imperio, eran una sola y mis-

(1) *Die Koelhoffsche, Cronica van der hilliger Stat van Coellen*, cuenta cuatro grandes reyes coronados y sagrados, el de Roma, el de Jerusalén, el de Francia y el de Inglaterra, y 29 más (*Chron., deutscher Städte*, XIII, 472). Twinger de Königshofen (*Ibid.*, VIII, 404 y sig.) cuenta solamente 24 reinos en la cristiandad.

(2) *Sachsenspiegel*, 3, 52, 1; Cf., 1, 19; 71, 2. *Schwabenspiegel*, 118, (Lasseberg, 59),

(3) Königshofen, *Strassburger Chronik* (*Chroniken Deutscher Städte*, VIII, 316).

(4) Hartman von Aue, *Der arme Heinrich*, 313; *Lied*, 5, 15. Cf. Zöpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte*, (4) II, 257, 351. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, II, 570 y sig.

(5) Kuonrât, *Rolandslied*, 8748.

ma cosa. (1) Así como no se conocía más que una cristiandad, así también no se conocía más que un Imperio. Aquella misma comunidad de los fieles que, bajo el aspecto espiritual eclesiástico, se llamaba Iglesia ó cristiandad, llamábase Imperio bajo el aspecto civil. (2) Nadie podía creer que ambas pudiesen separarse la una de la otra. Sometíanse todos al Imperio por motivos religiosos; la revuelta y la felonía contra él no sólo se consideraban como crímenes políticos, sino también como apostasía de la fe. (3) La Iglesia se llamaba *Madre* del *Santo Imperio*, y todos decían que el Santo Imperio debía al clero su solidez y su dignidad. (4)

Contra estos hechos históricos, y contra esta convicción universal, no aparecen hasta muchos siglos después las explicaciones de los historiadores que tratan de contradecirlos. Pero lo que siempre ha sido y será verdad, es que la Iglesia fue la madre del Imperio, y que el pensamiento de la unidad del género humano y de una sola familia de pueblos es verdaderamente cristiana. (5) La prueba más evidente de que sólo el espíritu de la Iglesia ha podido inspirarlo, es su realización en suelo germánico, porque el alemán tiene el don particular de fundirse en medio de todos los pueblos extranjeros, de desaparecer entre ellos, sin adaptarse á ellos como miembro. Puede ocurrir que, desde el punto de vista intelectual, sea superior á otros pueblos en muchos puntos; pero, desde el punto de vista político, les es ciertamente inferior.

El Imperio fué, es y será siempre gloria del espíritu cristiano. Así lo consideraban los alemanes que contribuyeron á fundarlo y lo vieron en los días de su esplendor; y así todos los corazones nobles, buenos y patrióticos. Y

(1) Bernard., *Ep.* 244, Gierke, *Genossenschaftrecht*, III, 542 y sig.

(2) Engelb. Admont., *De ortu et fine Rom. Imp.*, 15, 4º.; 18. Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 27, (2, 3, 4).

(3) Arnold. *Deutsche Geschichte*, II, 296.

(4) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichw.*, 535, (10, 1, 2).

(5) Tertull., *Apolog.*, 38: Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum. Augustin., *De op. monach.*, 25, 33. Omnium Christianorum una respublica est. Cf. *In ps.* 126, *en.* 3.

vieron en la disposición sobrenatural de Dios la fuente venerable y santa de que provenía. Dios mismo había fundado el Imperio. Desde el principio, había existido en virtud de una institución divina, y se había propagado por todos los pueblos. Estaba entonces el Imperio en la nación alemana, y obraba sobre imaginación de ésta con todos los encantos religiosos de un poder religioso supraterreno, como un santuario dado por Dios, que unía en sí todos los poderes de la tierra, superior al arbitrio humano, necesario, durable, indestructible. (1)

Así es como se concebía el Imperio en sus hermosos días. Pero los que en él vivieron y trabajaron en su realización, pudieron darse cuenta de su verdadera importancia. Sólo los que estaban alejados de la idea de una monarquía cristiana universal, es decir, de la unidad indivisible entre la Iglesia y el poder civil, entre lo natural y lo sobrenatural, podían ser hostiles á la idea del Santo Imperio romano germánico.

6. Las luchas de la Iglesia en la Edad Media tuvieron por objeto el derecho cristiano de los pueblos. —Se cree invalidar el hecho de que hablamos, sacando á colación las numerosas y violentas luchas que el Imperio sostuvo con la Iglesia. Sin embargo, en realidad, semejantes luchas son una nueva prueba de lo que acabamos de decir.

Que la Iglesia no fué hostil al Imperio, queda demostrado, no sólo porque ella lo creó, sino también porque sostuvo á costa de onerosos sacrificios la grandiosa idea que lo había hecho surgir. En tiempo de los Otones, y aun mucho después, los príncipes espirituales fueron los que sostuvieron constantemente al Emperador, cuando proyectos laicos egoístas amenazaban al Imperio. (2) Los duques y los condes prefirieron con demasiada frecuencia los intereses privados de su país y de su familia á los grandes fines na-

(1) Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, II, 563 y sig.
(2) Waitz, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrichd em Ersten* (2), 2.

cionales. «Cada príncipe—dice la Crónica de Colonia—se ha preocupado de su causa, y no ha tratado más que sus necesidades personales». Lo mismo ocurría con las ciudades. Tampoco aceptaban estas de buen grado el soberbio nombre de Imperio Romano. (1) ¿Qué hubiera sido de los Emperadores, si no hubiesen hallado apoyo en los sacerdotes, los cuales, además de la utilidad que personalmente le prestaban estaban en estado de apreciar el honor y el lejano porvenir del gran todo?

¿Quién creerá que todos los dignatarios de la Iglesia, que en las grandes luchas de los siglos siguientes pusieron en juego honor y libertad, patria y renta, y que acabaron su vida en la miseria y en la pobreza, se sometían á todo esto, no por el bien de la patria, por conciencia, por el bien común, sino por sed de dominación y por avaricia? Nadie niega que algunos príncipes de la Iglesia hayan abusado de las ideas de ésta para favorecer empresas condenables; pero si la Iglesia, que había fundado el Imperio y cooperado á su extensión con su actividad, emprendió más tarde con él una lucha tan terrible, fué por motivos muy diferentes de los del orgullo jerárquico y de la sed de dominación eclesiástica. Tampoco negaremos que se pusieron en juego también grandes intereses eclesiásticos. Para garantirlos, podía la Iglesia, gracias á la influencia que entonces ejercía en los espíritus, valerse de los medios espirituales. Pero otros fueron los motivos que le obligaron en todas partes á oponerse á los excesos de un poder brutal en el campo laico, aún á costa de grandes peligros. La Iglesia ha representado siempre el bien público político, lo mismo para la comunidad de los pueblos cristianos, que para los pueblos individuales y para todas las partes que los componen. Ella es la que arrostra el peligro, en tanto que la comunidad de los Estados cristianos, de las naciones y de los municipios se aprovecha de las ventajas mientras ella conserva la supremacía.

(1) Koelhoff, *Chronica van der hilliger stat van Coellen* (*Chron. deutscher Städte*, XIII, 434).

Nada tan erróneo como la idea de que estas luchas han sido tan violentas precisamente porque resultaban del choque de las usurpaciones jerárquicas con los derechos de la política laica y de la libertad del Estado. La razón que las movía á ser tan tenaces y terribles, provenía de que, en aquella época, el derecho cristiano y la política no cristiana, la antigua independencia política de los Estados y de los pueblos, el poder universal del absolutismo político y del poder arbitrario despótico, habían emprendido un duelo decisivo. De aquí el carácter completamente diferente de aquellas tempestades en tiempo de los emperadores de la casa de Franconia, y en tiempo de los Hohenstaufen. En tiempos de Enrique IV, tratóse casi exclusivamente de la libertad y del honor de la Iglesia en su santuario. Aquella lucha fué sangrienta, pero no turbó las conciencias, porque nadie podía engañarse sobre su significación. Pero después de Federico Barbarroja, el sentido de la discusión —la cual, por lo mismo que fué comprendida por corto número, causó tantos trastornos—consistió en saber si debía continuar la concepción cristiana germánica, ó si debía ceder el puesto á la antigua idea pagana política, resucitada por los Césares. Tratábase de saber si los derechos internacionales, si la independencia de las partes aisladas en el cuadro del todo, partes que la Iglesia ha favorecido y ennoblecido siempre, debían mantenerse aún, ó si debían ser sustituídas por un coloso de hierro, por una máquina gigantesca. Tratábase de saber si debía existir aún una cultura emprendida para el mayor bien de la humanidad, una cultura popular y universal á la vez, basada en la naturaleza y realzada por lo sobrenatural, ó si toda cultura y toda vida de derecho debía retrotraerse á mil años atrás. Ventilábanse en ello menos intereses eclesiásticos que intereses políticos y sociales. Pero tal es la fragilidad humana, que los hombres de aquella época, que más debían defender esta cultura, fueron los primeros en equivocarse sobre este punto y en cooperar á su destrucción. De aquí que la Iglesia se viese obligada á levantarse para garantir

la libertad general, no obstante saber por adelantado que se lo agradecerían muy poco los que en ello estaban interesados. Si no hubiese obrado así, trabajo le hubiera costado al derecho hallar un vengador.

Que esto hubiera ocurrido, fácil es demostrarlo. De un lado, había un partido que sostenía que toda alma nacida debía someterse al poder temporal, y que, para llegar á esta fe, podía prescindir de las fórmulas jurídicas aceptadas; [1] un partido que decía, aun á los príncipes—naturalmente no hay que hablar de pueblos con semejantes sentimientos:—«Bebéis en las fuentes del emperador; suyos son los mares en que navegáis; á él pertenece la arena del mar; á él las cimas de los árboles; todo lo que cubre el cielo es su jardín, y todo derecho público ó privado que poseéis, á sus leyes lo debéis». [2] De otro lado, existía un poder que hubiera querido sustraerse á la lucha, [3] si no le hubiesen impulsado á ella los gritos de los que carecían de protección; [4] un poder que deploraba amargamente las tristes consecuencias de aquella lucha para el poder público; [5] un poder al cual importaba únicamente asegurar la justa proporción entre el poder público y los que le deben obediencia. [6]

De aquí que el grito de guerra en aquella lucha no fuese: «¡Aquí el Papa, allí el Emperador!»; ni siquiera: «¡Aquí la Iglesia, allí el Imperio!», lo que hubiera carecido de sentido, porque, sin Iglesia, no era posible el reino; sino: «¡Aquí güelfos, allí gibelinos!» Eran, pues, oposiciones políticas, intereses sociales, intereses de la más elevada cultura, los que estaban en lucha. La Iglesia no podía permanecer indiferente, por cuanto atentaban á su vida.

(1) Henric. VII, Quomodo in laesae maiest. crimine proced. (*Extravag. s. coll.*. 11; *De feud. l.* 5, *t.* 19).
(2) Hettinger, *Die göttliche Komödie*, 545.
(3) Gregor. VII, *Ep.* 1, 11; 2, 13.
(4) Innocent III, *Ep.* 13, 74. Bernard., *Ep.* 198, 2. Ioannes Saresber., *Polycrat.*, 8, 23. Petrus Venerab., *Ep.* 6, 28.
(5) Gregor. VII, *Ep.* 5, 7, 16.
(6) Innocent III, *Ep.* 1, 401.

Pero si la Iglesia hubiese estado directamente interesada, su grito de guerra no hubiera sido otro que: «¡Aquí la Iglesia, allí el mundo!», lo que, en aquella época, hubiera producido un efecto muy diferente. No lo hizo, y los contemporáneos tampoco lo hicieron, porque se trataba de una cuestión muy distinta.

He aquí el verdadero sentido de tan terribles guerras. Los campeones que luchaban contra la Iglesia trabajaban en el restablecimiento del antiguo Estado pagano. Y como la Iglesia, de un lado, procuraba mantener la independencia de los miembros más débiles, de las clases, de las ciudades, de los municipios, de las corporaciones; y como, de otro, infundía siempre en el corazón de los gobiernos particulares la obligación de obrar de concierto con el gran todo, los esfuerzos de sus adversarios se dirigieron naturalmente contra estas dos concepciones fundamentales.

La tendencia gibelina se esforzaba ante todo en limitar la vida libre en lo interior. De aquí la lucha de Barbarroja contra las ciudades; de aquí el fenómeno de que en Italia, la facción gibelina acabase casi en todas partes por la tiranía. Pero ella pedía demasiado poco al exterior lo que se esforzaba por alcanzar abajo y en lo interior. Del plan de una monarquía universal, los gibelinos cayeron en la más estrecha política nacional.

Pero lo que fueron los gibelinos en Italia y Alemania, fueron los precursores del absolutismo y del Estado moderno en Francia y en todas partes. Todos enderezaron sus planes á constituir, en la medida de lo posible, un todo cerrado, que ahogase en sí toda vida libre, y se convirtiese en continuo peligro para todos los otros miembros de la gran familia de los pueblos. En todas partes vemos que la erupción de las grandes luchas contra la Iglesia está íntimamente ligada á la aparición del principio de nacionalidad. Los pueblos se reconcentraron en el mismo grado que se pusieron en contradicción con la Iglesia, y no tardaron mucho en encontrar demasiado grande aun la idea de una Iglesia universal. Sólo pudieron concebir una Iglesia nacional; pero ya nada de católica. Sacrificaron el reino del mundo cristiano á un Estado universal, grande ó pequeño, con tal que fuese el único dueño en su dominio, y que lo abarcase y realizase todo, como el Dios moderno visible.

Fácil es comprender que allí donde reinaba todavía la estimación por la vida de constitución libre en lo interior; que allí donde existía aún un verdadero particularismo patriótico y una inteligencia de la empresa común de la humanidad, á la cual debe cooperar todo miembro de la comunidad, tuviese sus representantes el partido güelfo, el partido de la Iglesia y de la libertad.

Por desgracia, quedó en minoría, y así fué como, tras larga y ardiente lucha, desapareció aquel sistema de la Edad Media, del cual ha dicho un autor, poco sospechoso de parcialidad por la Iglesia, que la idea de la unidad del género humano, emitida antiguamente por los profetas en la época del judaísmo, idea que el cesarismo intentó alcanzar políticamente, fué realizada por el principio de la religión universal. [1] Aquel Imperio aparecía como una teocracia. La Iglesia, el Imperio de Dios en la tierra, parecía ser su más íntimo principio de vida. Su cuerpo católico era de él la forma externa. Sin ella, no era posible el Imperio. No fueron las leyes romanas, sino las prescripciones de la Iglesia, las que formaron la contextura sólida y el lazo que unió á los pueblos de Occidente, y que hicieron de ellos una comunidad cristiana, cuyos jefes eran el Emperador y el Papa. La Iglesia era el alma del Cristianismo, y el Imperio su cuerpo. El Papa era el Vicario de Jesucristo en los asuntos divinos y eternos, y el Emperador su Vicario en el campo de los asuntos terrenos y perecederos. Toda la vida de los pueblos fué reunida en un gran sistema concéntrico eclesiástico y laico, y de él brotó la civilización occidental. Este doble y curioso sistema reinó durante siglos sobre la humanidad, con un encanto tal,

(1) Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom.* (3), III, 332.

que la organización política de la antigüedad no puede comparársele en poder y duración. [1]

7. ¿Tiene el Cristianismo utilidad política?—Se ha creído hacer una observación muy ingeniosa, señalando las épocas más brillantes de la Iglesia, la época de un Crisóstomo, de un Basilio, de un Jerónimo, de un Agustín, y de tantos otros, como preludios de nuevas épocas de terrible barbarie. De ello han deducido que la religión puede ser muy bien un auxilio divino para las almas, pero que no basta ciertamente para las situaciones políticas; que, no pudiendo reemplazar el trabajo, el honor, la libertad en el dominio espiritual y eclesiástico, con mayor razón no lo podía en el de la vida pública.

Verdad es. Pero tampoco ha reivindicado ella jamás esto, ni tampoco lo ha prometido, sino que no ha cesado de condenar á quien participase de este error. Lo que ella desea es despertar, favorecer, guiar y conducir hacia un fin seguro el trabajo, la perspicacia, el entusiasmo, el sacrificio, la obediencia, el amor por la libertad; pero jamás ha pensado en dispensar al hombre del trabajo.

Un testimonio en favor de nuestra religión consiste precisamente en que á toda época en que ella ha brillado con su más hermoso resplandor en la humanidad, ha seguido una rápida decadencia desde que el mundo ha rechazado su auxilio. Cuando Dios ofrece al mundo un medio de salvación, no obra como esos médicos que aplican un remedio, no sólo ineficaz, sino dañino. El que rechaza su socorro, ó abusa de él con la pereza y el crimen, jamás continuará siendo lo que ha sido, sino que caerá más bajo. La verdad es como la luz del sol; cuando de ella se hace buen uso, es la vida del mundo; pero, mal empleada, se venga, y produce la aridez, el desierto, el incendio y la ceguera.

El Cristianismo jamás ha prometido dispensar del trabajo al Estado, ni procurarle más vastas posesiones, más fuerte poder guerrero, más abundantes impuestos y más lucrativa explotación de sus medios de auxilio material;

(1) Gregorovius, *loc. cit.*, II, 480 y sig.

por otra parte, un poder externo es una base de dicha muy dudosa para el Estado. Pero éste es incontestablemente feliz, si se afirma en la justicia, en la paz entre los hombres y en la paz con Dios.

Feliz es el Estado que sabe moderarse en sus deseos y en sus empresas, que sabe gobernar á todos sus súbditos con justicia y equidad, que se contenta con su honor y su derecho, con sus posesiones y fronteras, con sus obligaciones y sus empresas, que da á los suyos lo que les es debido, que no se mezcla en los derechos ajenos, que coopera de buen grado con otros para favorecer los grandes fines comunes, que se ocupa en las cosas temporales de modo tal que cada uno encuentra más fácilmente lo eterno, que aspira al establecimiento universal del reino de Dios como fin de todo trabajo humano.

Saber si el Cristianismo puede ayudarle en esto, es una cuestión cuya solución podemos abandonar sin temor alguno á la historia.

SÉPTIMA PARTE

EL REINO DE DIOS

CONFERENCIA XXXI

LA IGLESIA COMO SOCIEDAD

1. El Estado y la sociedad sólo tienen derecho cuando practican la justicia con la Iglesia.—El mayor reproche que puede dirigírsele á un hombre de honor consiste en decirle que ocupa un cargo del que no es digno, es decir, un puesto con el cual priva á los demás de su situación propia y de sus derechos. Nadie se deja colocar al mismo nivel que un ladrón y un bandido. Pero, en este caso, la sociedad humana nada debería temer tanto como el reproche de que se mete en cosas que no le importan y que la Iglesia la perjudica en sus derechos. Desgraciadamente, hace de esto cuestión de honor.

Pero también tiene que soportar que la alcance la misma ley de la Divina Providencia, como ocurre con todos: «¡Ay de ti, dice el profeta, ay de ti que robas; ¿no te robarán á ti también?» [1] Con gran sentimiento nos vemos obligados á emplear estas palabras sobre la situación actual del mundo. Ningún Estado está ya seguro de sus vecinos, todos tiemblan de los peligros que los amenazan. Porque el que comete injusticia con los demás, será pagado con injusticia. La sociedad ha rehusado tanto tiempo justicia á la Iglesia, y el Estado le ha causado tantos perjuicios, que no habría justicia, si tarde ó temprano no se vengase la injusticia con la injusticia,

(1) Is., XXX, 1.

De aquí que no haya otra solución que restablecer la justicia. Si el Estado y la sociedad quieren asegurar sus derechos, deben comenzar por reconocer los derechos de los individuos, los de los miembros de la sociedad, y, ante todo, los de la Iglesia.

2. La Iglesia como sociedad comparada con las demás sociedades.—No hablamos aquí de la Iglesia como institución fundada para la salvación de los hombres, ni de su constitución íntima, ni de su carácter sobrenatural; ya hemos hablado de ello en otra parte. [1] Considerámosla aquí exclusivamente como sociedad humana; y poco importa que sea concebida únicamente como sociedad terrena natural, como fundación de la prudencia humana, ó como obra divina, ya que esto no afecta á su derecho como asociación, como lazo de unión y como cima ó remate de la sociedad. El que, con nosotros, considera á la Iglesia como una institución divina destinada á indicar á los hombres el camino para lograr su fin eterno, no le arrebata ninguno de los derechos que puede reivindicar como comunidad de derecho terreno y social. El que no ve en ella más que una asociación humana, es naturalmente el menos indicado para atentar á sus derechos.

Considerada en su aspecto externo, es, pues, la Iglesia verdadera y perfecta sociedad. Bajo este concepto, no se distingue de ninguna sociedad fundada por los hombres, sino que se apoya en el derecho de asociación que, por naturaleza, posee cada hombre, y que no puede perder en virtud de su personalidad libre. Tiene un fin que está en estado de perseguir ella misma, sin necesidad de extraño auxilio. Constituye una unidad absolutamente cerrada, porque no acepta en ella ningún elemento que no le pertenezca, ni está ligada á poder alguno que le sea necesario como complemento. Responde del modo más perfecto á la idea de organismo; nunca ni en parte alguna ha existido una sociedad formada con tanta prudencia para utilidad del individuo y del todo, una sociedad en que cada

(1) Tom. VI, IX, 10, 22.

miembro haya tenido su puesto y su empresa indicados tan clara y seguramente, una sociedad que haya inculcado á todos sus miembros, por modo tan uniforme, el deber de la solidaridad, de la acción de conjunto y de la comunidad. Finalmente, mantiene la unidad y dirige la actividad del todo y la de los miembros, en virtud de una autoridad cuyo poder se refiere directamente á Dios, y que, por esta razón, está tan exactamente fijado, que le es imposible rebasar sus límites. Porque si quisiese arrogarse poderes que no le pertenecen, en virtud de una institución divina, ó si quisiese perjudicar los derechos de los súbditos, se haría acreedora, no sólo al reproche de injusticia, sino que haría imposible á todos sus miembros atenerse á estas prescripciones, sin valor desde su origen.

Este último punto constituye la diferencia entre el gobierno de la Iglesia y una sociedad terrenal ordinaria. En el dominio eclesiástico, no ocurre lo mismo que en el civil. En éste, laméntase uno de una prescripción injusta, protesta si va demasiado lejos, y acaba por someterse; de suerte que, aunque injusta en sí misma, se convierte en legítima por la aceptación. Pero esto jamás ocurre en la Iglesia. Si su autoridad quisiese introducir una prescripción contra derecho, no podría hacerlo, porque sabe que sería nula y jamás podría ser aplicada. Del mismo modo, saben también los subordinados que ni pueden ni deben someterse á semejante prescripción, y que sería inútil aceptarla, porque la obediencia, en este caso, no significaría nada, ni podría producir modificación alguna en el estado de las cosas.

Fúndase precisamente la diferencia en la naturaleza de la autoridad, porque mientras la autoridad civil procede mediatamente de Dios, la autoridad eclesiástica es dada directamente por Él. Esto le procura, de un lado, un poder y una seguridad más grandes, pero la limita, de otro, de tal suerte, que toda tentativa para franquear los límites del poder divino, sería vana. Evidente es que semejante certeza favorece á los subordinados y les facilita la obediencia. En ésta es donde hay que buscar la causa por la cual no hay sociedad alguna en que los miembros estén tan seguros en su situación, y sean mejor protegidos contra toda pretensión injusta y todo ataque á sus derechos.

3. Existe para todos y cada uno la obligación natural de unirse á la Iglesia.—Mayor es todavía la diferencia entre la Iglesia y la mayor parte de las sociedades civiles, si se examina más de cerca su fin interno.

Lo que constituye una sociedad y la distingue de las otras, es su fin. Los hombres tienen fines muy diferentes; entre ellos, los unos son necesarios y los otros escogidos libremente. Pero, por su naturaleza, están destinados á la vida de comunidad, y, por consiguiente, obligados á asociarse para realizar sus diversas empresas. Nadie está obligado á formar parte de todas estas asociaciones; sólo cuando uno hace de cierto fin su fin propio, debe unirse á la sociedad que le ayuda á realizar este fin. Nadie está obligado á fundar una familia, pero en el supuesto de que quiera uno cumplir el fin de continuar la humanidad, sólo puede hacerlo á condición de fundar una.

De este modo, resultan dos categorías de asociaciones humanas: unas, en las cuales puede entrar libremente el individuo, porque nadie está obligado personalmente á cooperar á su empresa particular; y otras, de las cuales debe formar parte, porque todos deben servir sus fines. Las primeras son la familia y la sociedad civil; las segundas el Estado y la Iglesia.

El fin para cuya realización ha sido fundada la Iglesia es uno de los que incumben á cada hombre sin excepción, como obligación ya impuesta por la naturaleza. No se nos ocurre negar que la Iglesia, tal como existe en realidad, es una institución sobrenatural instituída por el mismo Dios, pero, como ya lo hemos notado, no hablamos de esto aquí, sino únicamente de su carácter como sociedad. Ahora bien, todos, aun los que niegan toda Revelación sobrenatural, deben admitir que hay que atribuir ya á la Iglesia dos propiedades fundadas en la naturaleza, á sa-

ber, su carácter como institución y como sociedad moral y religiosa, y que, en consecuencia, y hecha abstracción de su destino sobrenatural, debe el hombre adherirse á ella únicamente á causa de su empresa religiosa natural y moral.

4. El doble fin de la Iglesia obliga á todo hombre á ingresar en la comunidad de la Iglesia.—Para apreciar bien esto, no basta considerar el fin de la Iglesia. Si descartamos todo lo que pertenece al orden sobrenatural, nos restan dos cosas que no han sido introducidas por la Revelación, esto es, la observancia de la ley moral y la práctica de la religión. Inútil demostrar de nuevo que estas dos empresas incumben, por naturaleza, al hombre; ya hemos tratado de esto en otra parte. [1]

Es, pues, un falso pretexto decir que sólo pueden creer en la Iglesia como institución divina los que la aceptan. No, la obligación de adherirse á la Iglesia tiene raíces más profundas. El que sabe hacer uso de su razón debe comprender también que está obligado á servir á Dios y á vivir de conformidad con su ley. Ahora bien, ambos extremos constituyen una parte esencial de la fe de la Iglesia. Su naturaleza racional y su condición de hombre le indican, pues, ya que debe formar parte de esta asociación, en la cual el fin de cada individuo se realiza en común.

Porque todo depende de esto. Hacemos aquí abstracción completa de la cuestión de saber si el hombre, que es á la vez un ser espiritual y sensible, puede realizar su empresa por modo exclusivamente espiritual, puesto que ella es de especie puramente antropológica. [2] Por el momento, sólo nos preocupa el deber social del hombre.

Ahora bien, toda la doctrina social subsiste ó cae por el principio de que el hombre, según su naturaleza, está destinado ó no á la vida social. Aun aquellos fines que no le obligan, debe cumplirlos, como ya lo hemos dicho, de concierto con la sociedad, si, con todo, quiere cumplirlos. Pues

(1) V. Vol. I, conf. II y III.
(2) Vol. V, X, 5; VI, XXII, 3.

con mayor razón se aplica esto á los fines que la naturaleza le impone por modo tal que no puede negarse á cumplirlos. Pero los fines morales y religiosos ocupan el primer puesto entre éstos; luego no puede practicarlos á capricho, sino que debe cumplirlos en común con la humanidad. [1]

Decimos con la humanidad. La extensión de una sociedad á la cual se afilia uno, se reglamenta de acuerdo con la comunidad de los intereses. En el matrimonio, sólo dos personas pueden formar una unión, porque sólo dos personas tienen el mismo interés mutuo. Para constituir una sociedad libre, asócianse únicamente aquellos á quienes une el mismo interés de adquisición y de seguridad. Pero la moral y la religión son empresas que incumben al hombre en virtud de su razón y de su conciencia; en una palabra, en virtud de su naturaleza, por consiguiente, en su condición de hombre. De aquí que grupos de hombres no puedan, como bien les parezca, fundar asociaciones más estrechas por medio de sociedades privadas para cumplir con estas obligaciones, porque no pueden oponer otra sociedad á la sociedad destinada á recibir á todo hombre por su condición de hombre. Esto sería absolutamente lo mismo que si algunos hombres quisieran ponerse en oposición con la humanidad entera. Cada Iglesia particular es, por su naturaleza, un fraccionamiento de la humanidad y de la sociedad; toda secta es antihumana y antisocial.

5. Carácter del derecho natural de la Iglesia como sociedad pública universal.—Para decirlo de nuevo, tres propiedades son inseparables de la idea de Iglesia, no sólo según la doctrina cristiana, sino según el derecho natural y la doctrina social: la unidad, la universalidad y el carácter de sociedad pública. Estas tres propiedades están unidas entre sí por modo indisoluble.

Todo el mundo comprende que si la Iglesia tiene un fin, fin que debe realizarse, no, como el del Estado, por modo diferente según la diversidad de tiempos, lugares y cir-

(1) Véase más arriba, XI, 9; XIII, 10.

cunstancias, sino un fin que resulta inmediatamente de la naturaleza del hombre, siempre y en todas partes el mismo, siempre y en todas partes inmutable, por consiguiente, que exige siempre y en todas partes los mismos medios y el mismo cumplimiento; todo el mundo comprende, repetimos, que la Iglesia debe ser la misma para todos los hombres y para todos los tiempos, mientras exista la naturaleza humana.

Ahora bien, como no se trata aquí de un fin que el individuo pueda aquí cumplir ú omitir á placer, sino de un fin que todos deben realizar sin excepción en cuanto hombres, es decir, como miembros del género humano; en otros términos, como la moral y la religión no son fines de los hombres como individuos, sino los primeros fines de la humanidad entera, esto es, no son fines privados, sino fines comunes públicos, debe ser considerada la Iglesia como una sociedad pública.

Solo hay dos sociedades que, por naturaleza, obliguen á todos los hombres; el Estado y la Iglesia. Si, pues, la sociedad política—si bien su organización particular no le permite abarcar la humanidad entera, sino únicamente una de sus partes—toma ya un carácter de derecho público, es evidente que la Iglesia, que está destinada á abarcar toda la humanidad, debe, con mayor razón, poseer la condición de sociedad pública.

No podemos dejar de expresar aquí nuestro profundo asombro á propósito del socialismo, el cual—sabemos porqué—se empeña en hacer creer que la religión y la vida de la Iglesia son cosas privadas. Esta burla de las primeras nociones fundamentales de la doctrina social, debiera haberla abandonado al liberalismo, del cual puede uno esperar el desmembramiento de la sociedad, pero no el exacto concepto de la misma. Y así, por respeto á su propio nombre, hubiera debido evitar el socialismo el principio citado, que nos descubre su debilidad. Si lo que incumbe al género humano como fin primero y general, en virtud de su naturaleza y sus obligaciones comunes; si lo

que hay de más *social*, es asunto privado del individuo, ¿qué es lo que será social?

Pero la religión y la Iglesia son piedras de toque infalibles de los espíritus. De ello es también testimonio el socialismo. Ya no sería hijo del liberalismo, si olvidase sus principios en este punto en que está en oposición con la Iglesia. Por otra parte, descubre con demasiada frecuencia su naturaleza antisocial,—recordemos únicamente su incapacidad para concebir la sociedad como organimo—pero nunca por modo tan completo como aquí. Es éste el único punto en que, por su esencia y naturaleza, está destinada la humanidad á constituir una sociedad universal, y, sin embargo, aquí es precisamente donde el socialismo proclama como único admisible el principio liberal, el individualismo. Mientras se atenga á él, mientras no aplique la ley de obligación social á la primera de todas las obligaciones humanas, á la moral y á la religión común, podremos considerar como una burla la palabra *socialismo*.

6. Poder administrativo, autonomía y disciplina de la Iglesia.—Reconocida la Iglesia como sociedad pública y universal, todos sus demás derechos y propiedades surgen por sí mismos.

Viene en primera línea el derecho de administrar por sí misma sus propios asuntos; por consiguiente, el derecho de gobernar, el derecho de ordenar su propia administración interna en lo referente á los asuntos eclesiásticos. Todas las sociedades, aun esas corporaciones libres más limitadas, que, según su naturaleza, no tienen carácter público, como las antiguas corporaciones de artes y oficios y los municipios, tienen sus derechos propios é independientes, sus límites, no sólo en lo exterior, es decir, su dominio de derecho limitado, por el cual se separan de otras asociaciones, y dentro del cual ejercen su derecho sobre lo que les pertenece, sino que, para que estos límites no sean una idea vana, tienen, con relación á sus miembros, el derecho de autonomía ó el de dar leyes.

La Iglesia no puede poseer menores derechos; pero, co-

mo es por su naturaleza una sociedad pública, debe poseer el derecho de legislar en el sentido más completo y amplio de la palabra. ¿Quién querría discutirle este derecho, ó por qué motivo querría apropiárselo otro poder? Sólo el Estado es capaz de ello. Pero que las atribuciones de la Iglesia no son competencia del Estado, ni pueden serlo, cosa es que se deduce de que sus fines son completamente diferentes de los de la Iglesia. Si nada le autoriza á poner trabas á los individuos y corporaciones de derecho privado en el ejercicio de su derecho privado, ó de apropiárselo; si está obligado á dejarles su libre administración, mientras estén en estado de regirla por sí mismos; si sólo está autorizado á intervenir en sus asuntos en los casos extremos, indirectamente, como auxiliar y para representarlos, ¿cómo justificaría su conducta, si quisiese usurpar los derechos de la Iglesia, sociedad pública, cuya extensión y esfera de actividad superan de mucho á las suyas propias?

Si la Iglesia posee el derecho de regirse, posee también el de poder castigar. El ejercicio de este derecho es un deber de la autoridad para con la comunidad que le está sometida, á fin de mantener en ella el orden y la seguridad. Si el Estado puede y debe emplear el castigo, siquiera esté únicamente encargado de garantir esos medios externos de derecho que son las murallas del orden moral, la Iglesia, que tiene el encargo de fomentar la moral misma como su fin principal, debe poseer el derecho, en grado todavia más elevado, de castigar.

Una autoridad que no posea ni ejerza el derecho de castigar, queda entregada al desprecio. Leyes cuya infracción quede impune, sólo sirven para aumentar la indisciplina y el desdén contra todo derecho.

El que trate de prohibir á la Iglesia el ejercicio del derecho de castigar, se hace reo de uno de los más graves crímenes, por consiguiente, de un crimen más difícil de reparar que el robo, el incendio y el trastorno, porque arruina en la humanidad, no sólo el respeto debido á una

ley externa, sino la base fundamental de todas las leyes, el sostén de todo derecho, la santidad de la voluntad divina. Le arrebata la fe en la verdad de la palabra divina, en la fuerza obligatoria de la conciencia, en el juicio de la razón personal. Intervenir aquí, amontonando obstáculos, significa, no sólo atacar un derecho, sino quebrantar todos los derechos; más todavía, quebrantar la moral misma y la naturaleza moral de los hombres.

El pretexto con el cual se quisiera ordinariamente justificar el perjuicio causado así al derecho de la Iglesia, muestra lo muy condenable y peligroso que es. «El Estado—se dice—no puede tolerar que la Iglesia insulte públicamente á sus súbditos, castigándolos ó excluyéndolos de su seno». Semejante lenguaje no puede tomarse en serio en un tiempo que no conoce otra vergüenza que la fidelidad á la Iglesia, y que hace de todo el que entra en discusión con la Iglesia un héroe y un mártir de la libertad. Pero tomemos á la letra este lenguaje. ¿Qué nos dice? Que es una vergüenza pública ser expulsado de la Iglesia ó vivir en contradicción con ella. Entonces es un honor vivir en su seno y concertarse con ella en pensamiento y acción; entonces es una vergüenza insultarla, obrar contra ella, dificultar su actividad y poner trabas al ejercicio de sus derechos.

7. Derecho que la Iglesia tiene á poseer.—Lo mismo ocurre con el ejercicio de un derecho más extenso, propio de toda sociedad, es decir, con el derecho de adquirir, de poseer y de administrar la propiedad por modo independiente. Este derecho está tan indisolublemente ligado á la idea de corporación, que, en los tiempos modernos, podemos presentarlo como constituyendo su naturaleza y su vida. Brinz ha rechazado toda idea de personalidad jurídica, y la ha reemplazado con la de la supuesta fortuna del fin; y Sohm ha declarado igualmente que la asociación de derecho alemán no era más que una simple acumulación de fortuna.

Poco importa esto. Lo que hay de cierto es que una aso-

ciación que no posea el derecho de adquirir fortuna y de servirse de ella como bien le parezca, está privada de sus derechos, de la libertad de sus movimientos y de la posibilidad de ejercer influencia alguna. Cuanto más ideas materialistas abrigue nuestra época, tanto más dispuesta está á ver en la propiedad y en la libertad la base de toda influencia y de todo poder, y á hacer de ellas lo que tenga por conveniente. Ya hemos visto como Hegel y sus discípulos privan de derecho, de libertad, de personalidad y de honor á un hombre sin propiedad. (1) Uno de ellos ha llegado hasta declarar la falta de propiedad como un estado animal, y ha supuesto que el castigo más terrible que puede infligirse á un forzado consiste precisamente en arrebatarle sus derechos sobre su personalidad y sobre lo que posee. (2) No es preciso observar que son éstas concepciones abominables y condenables. Pero no se trata aquí de reducir estos descarriados á la verdad, sino únicamente de saber lo que un tiempo y un mundo animados de semejantes miras se proponen hacer, cuando arrebatan á la Iglesia la libre disposición de su propiedad. Consiste su objeto en aniquilarla como personalidad, en despojarla de su carácter de sociedad pública, en arrebatarle su libertad, el respeto y el honor, y en relegarla á la categoría de los presidiarios.

Los jurisconsultos y los hombres de Estado harán sin duda reservas contra este inconfesable y perverso designio, y declararán que no son responsables de la interpretación que la filosofía del derecho da á sus proposiciones y á sus actos, y que se atienen al derecho, y no al sentido que quiera darse al derecho. Pero si es así, ¿en qué derecho se basan para rehusar á la Iglesia el derecho de posesión, y, por el hecho mismo, el derecho de asociación y de sociedad? Difícil les será encontrar uno. Sin duda que pueden hacer cuantas leyes quieran, porque la fabricación de leyes ha encontrado en el dominio de lo que se llama amortización

(1) V. más arriba, XIV, 4.
(2) Lasson, *Rechtsphilosophie*, 595.

un campo muy de su agrado para ejecutar sus más arbitrarios y desordenados actos informales. Pero las leyes de esta especie pertenecen ante todo á aquellos de los cuales se ha dicho: «La injusticia es siempre injusticia; diez mil años de injusticia, jamás harán una hora de justicia». (1)

Los mismos hombres de Estado parecen comprender esto, porque, en vez de entrar en discusión sobre el derecho, se refieren siempre al poder, ó, en caso de necesidad económica, toman por pretexto la conveniencia de garantir á la sociedad contra el peligro de ver toda su posesión entre las manos muertas, como se acostumbra á decir.

Pero, al obrar así, han invocado el más miserable de todos los pretextos. Ó todos, ó ninguno. Todavía hay otras manos muertas que sacan de la sociedad sumas incomparablemente mayores, que desaparecen en seguida. ¿Por qué no se apodera de ellas el Estado? Si cree que no puede hallar derecho alguno para cercenar inmensas posesiones dañinas á la comunidad, ¿cómo despojar al propio tiempo á la Iglesia y á la sociedad de sus posesiones tan fecundas en utilidad?

Porque, precisamente desde el punto de vista económico, las llamadas leyes amortizadoras han sido una locura tan enorme como jamás el Estado ha podido cometer otra semejante, excepto el libre curso permitido á la usura. Como la Iglesia no podía hacer fructificar por sí misma sus capitales y sus bienes raíces, la naturaleza de las cosas la obligó á buscar, por esta razón, manos ó propiedades territoriales. De este modo, millares de obreros vivieron seguros en sus posesiones, y millares de propietarios territoriales tuvieron seguridad de encontrar siempre crédito seguro y cosas baratas. Mientras la Iglesia fué gran propietaria, no hubo posibilidad de la especulación actual. Hoy, vacíos sus bolsillos, carece el obrero de seguro auxilio humano, el propietario territorial es esclavo de la usura, y uno y otro carecen de suelo firme y se ven arrojados en brazos del socialismo.

(1) Graf und Dietherr, *Rechtssprichw.*, 3, 194.

Para colmo de males, semejante legislación obliga á la Iglesia á colocar en papel, en la bolsa, lo poco que le resta, y á aumentar con ello, por su parte, el diluvio de la ruina.

Verifícase aquí todavía la verdad de los axiomas: «La injusticia hiere á quien la comete», y «La negación de la verdad y del derecho hace á uno ciego, sordo é insensato». [1]

8. La sociedad y el reino de Dios.—Precisamente allí donde el espíritu laico creía cometer las mayores usurpaciones en la vida y en los derechos de la Iglesia, ha dado la prueba más convincente de que hubiese sido mejor, en interés de la prosperidad terrenal, de la tranquilidad externa y de la organización del mundo, en una palabra, en ventaja de la sociedad, proteger la libertad de esta institución, que es la piedra angular y el muro protector de todo edificio.

Pero ocurre aquí lo que en todas partes. Se cree que se ha dado un golpe mortal á la independencia del Estado, si se le concibe como una parte de la humanidad, y si se concibe su fin como una parte de la empresa total del género humano. Desde que se oye que la historia universal debe ser la realización del plan de Dios en el mundo, que la sociedad humana debe ser el reino de Dios en la tierra, y que el destino de todo hombre y de toda esfera más ó menos grande en la cual despliegue su actividad,—la familia, la sociedad civil, el Estado, la Iglesia—consiste en contribuir al establecimiento y realización del Estado divino, la confusión es completa.

Esto es un error. Dios nada arrebata al hombre; es suficientemente poderoso y rico para prescindir de él. [2] Tampoco el reino de Dios perjudica lo más mínimo á ninguno de los miembros del mismo que están destinados á cooperar á su transformación. Es suficientemente grande para conceder á cada uno una posesión segura y una carrera libre, á fin de que despliegue en él su actividad. ¡Quiera Dios que cada miembro pueda siquiera esforzarse en realizar fielmente la tarea que le está asignada, y que nadie le perturbe en esta tarea! Nadie sufrirá entonces perjuicio alguno, y el todo saldrá muy beneficiado.

(1) Vol. VIII, 1.ª edición alemana.
(2) Ps. XV, 2.

También se aplican á la doctrina social las palabras de la verdad: «Buscad, pues, primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas». [1]

(1) Matth., VI, 33.

APÉNDICE

LA SALVACIÓN DE LA SOCIEDAD CONSISTE EN EL RECONOCIMIENTO DE LA IGLESIA COMO SOCIEDAD VERDADERA, NATURAL Y SOBRENATURAL.

1. Inseguridad de la política.—Si los acontecimientos humanos, en cuanto dependen de los hombres, se realizasen según la razón y la lógica, habría lugar á creer que la libertad de manifestar nuestras opiniones en ninguna parte debería ser mayor que en el campo de la ciencia gubernamental. Sin embargo, no hay materia en la cual se manifiesten más divergencias que en ésta. Aunque se nos prometiese un reino á condición de que reuniésemos cien hombres que fuesen del mismo parecer en el arte de gobernar, habría que renunciar á él. Las personas de una misma escuela, de un mismo sentimiento, de un mismo partido, de un mismo programa, con frecuencia no se forman una idea de lo mucho que difieren entre sí. Sólo los une de ordinario la resistencia contra el enemigo común. Pero desde que tratan de realizar sus principios, y encontrar los medios para ello, surge la diversidad de miras.

Con todo, no seamos injustos en nuestro juicio sobre este punto. Podemos deplorarlo, pero jamás podremos poner fin á este estado de cosas. Sólo los sabios infatuados de sí mismos, que organizan el mundo á capricho en su gabinete, ó esos pobres periodistas, cuyas censuras y contradicciones son los medios que tienen á su alcance para ganarse la vida, sueñan en otra situación. En ninguna parte como en la política tienen tan exacta aplicación las siguientes palabras: «Dios ha hecho cada cosa en su tiempo, pero ha entregado el mundo á las vanas disputas del

mismo, sin que pueda el hombre conocer las obras que Dios ha creado desde el principio hasta el fin». [1] Y precisamente los hombres para quienes todos los medios son buenos, con tal que conduzcan al fin, son los que más expuestos están al peligro de diferir de opinión en los detalles. Los más concienzudos, los que más cuentan con el derecho y la conciencia, la historia y el porvenir, y no sólo con el éxito momentáneo, son los que más escrúpulos tienen en no respetar la situación actual. [2]

Ocurre en la política lo que en medicina, á saber, que los principios generales de que todo depende no son muy numerosos, y de ordinario son tales, que todos los comprenden fácilmente. Pero todo depende de su aplicación en los casos particulares. Para hacer bien esta aplicación, se necesita tanta experiencia, perspicacia y dominio de las circunstancias, y un golpe de vista tan vasto sobre todo lo que se relaciona con ellos, que sólo unos pocos están á la altura de esta empresa. Además, los medios de éxito de que uno puede disponer, con seguridad son muy escasos. El mejor político, como el mejor médico y el mejor general, es siempre el que logra la dicha más inesperada, el que se ve más favorecido por las circunstancias. Claridad y solidez en los principios generales, cierta práctica, momentáneo golpe de vista pronto y seguro, y más suerte que cálculo; he aquí el secreto del arte en el mayor número.

Cualquiera creería que semejante situación de las cosas

(1) Eccl., III, 11.

(2) Esto no quiere decir que en los partidos conservadores—á ellos se aplica lo que acabamos de manifestar—no pueda llegarse todavía á una unidad mayor. En cuestiones en que rara vez tiene uno completa razon, y en que rara vez tiene otro completa culpa, cuestiones que de ordinario son cuestiones de detalle de la vida práctica pública, jamás sentará mal al individuo el que, con el fin de la utilidad general, ó de utilidad realizable, marche unido á otro, allí donde no está por completo de acuerdo con él. ¿Sería excelente que, en provecho de la buena causa, quisiese cada uno comprenderlo todo, ser el único que tiene razón y prefiriese dejar perecer lo posible, á renunciar al placer de perseguir en sus últimas consecuencias una idea excelente, por lo menos en teoría? Todo esto puede perseguirse mejor, y por modo mucho menos perjudicial, en libros y periódicos, si es necesario; pero en la práctica, hay que ser prácticos, y no permitir que los hijos del mundo sean más prudentes que los hijos de la luz.

debería producir gran modestia y resignación. Sin embargo, ó, psicológicamente, mejor dicho, precisamente por este sentimiento de la propia inseguridad, en ninguna parte se encuentra tanta intolerancia y susceptibilidad, tanto odio y enemistad, como en el terreno de la política. Los más ardientes jugadores son aquellos que conocen su poca suerte, y á nadie le gusta menos que miren sus naipes que á aquél cuya ignorancia todos advierten á la primera ojeada.

2. La Iglesia como sociedad es la verdadera piedra de toque.—Por eso comprendemos perfectamente que se mire con tan malos ojos á la Iglesia, cuando, como ordinariamente se dice, se mete en política. Sin duda que lo hace muy rara vez, pero nunca sin motivos particulares, es decir, sólo cuando se ve obligada á ello, por el abuso que hace la política al minar las doctrinas é instituciones de la Iglesia.

Precisamente los gobiernos son los menos autorizados para prohibirle hablar en este terreno con toda libertad. Si sólo se complacen en encadenar, ó por lo menos, en vigilar los dogmas que Dios proclama por medio de su Iglesia, lo mismo que el culto divino que realiza en nombre de su único Hijo, ¿qué principios pueden invocar para prohibirle que también ella muestre su opinión sobre la organización de las cosas temporales? ¿Acaso son ellos de una especie más elevada? ¿Son infalibles? ¿Tienen una experiencia más larga que la Iglesia? Nos guardaremos bien de responder á estas delicadas preguntas. Pero un hombre que ciertamente comprendía algo de todo esto, un hombre á quien los jefes de Estado no han discutido la experiencia y la lealtad, el viejo barón de Stein, dióles al final de su carrera, la siguiente respuesta: «Confieso que la experiencia de la vida me ha demostrado la inanidad de la ciencia humana, sobre todo en política». [1] «Los reyes y los príncipes, los ministros y los burgomaestres, también son hombres y se engañan con frecuencia». [1]

(1) Pertz, *Leben des Ministers Freih. vom Stein,* V, 453. Las palabras que Stein pronuncia después son tan acres, y encierran tantas censuras, que con gusto las suprimimos.

Pues bien, ¿es algún crimen expresar los principios cristianos sobre los negocios del mundo, sobre los cuales todo el mundo cree poder manifestar su opinión? Platón se rebela ya contra el hecho de que todo cocinero, todo comerciante, todo gimnasta y todo charlatán imponga, en política, su sabiduría á reyes y á ministros. [2] Alaba la sabiduría de los cretenses y lacedemonios, que prohibían á los viejos hablar de política ante los jóvenes, y mucho menos les permitían hacerla. [3] Y Aristóteles contaba entre aquellos jóvenes inútiles para la vida política á todos los exaltados y charlatanes que no saben dominarse. [4] ¿Qué dirían si viesen con qué recogimiento los ministros de hoy escuchan la sabiduría de esos señores en los parlamentos, cómo los taquígrafos copian sus efusiones hasta quedar rendidos de fatiga, y cómo los periódicos las difunden por todo el país? ¿Y sólo nuestra religión ha de ser la única que no tenga derecho á pronunciar una palabra, con toda la moderación que caracteriza á la verdad, ella que, desde el origen, ha sido investida de los principios inmutables de la justicia y de la verdad, ella que los ha practicado durante siglos, ella que ciertamente no quiere arrebatar á nadie el mérito de haber hecho felices á los pueblos?

Sin embargo, no se trata precisamente aquí del derecho de hablar, sino del derecho de existir. Podría decir la Iglesia cuanto quisiera, con tal que no reivindicase el derecho de ser una sociedad, y una sociedad independiente, una sociedad con los mismos derechos que las demás, un miembro igual á los otros miembros en el gran organismo de la humanidad entera.

Pero, precisamente como sociedad humana, es la Iglesia la piedra de toque propiamente dicha. Sin esto, todo se le perdonaría, aun sus fines y su eficacia sobrenatural. Lo que suscita la lucha contra ella, consiste precisamente en

(1) Pertz, *Ibid.,* VI, 335.—(2) Plato, *Polit.,* 11, p. 267 e. y sig.
(3) Plato., *Leg.,* 1, p. 634 e.—(4) Aristot., *Eth.,* 1, 3 (1), 5, 7.

que quiere también representar un papel en ese concierto de la sociedad terrena.

3. Como institución sobrenatural, es también la Iglesia miembro de la sociedad humana.—Con frecuencia se engañan todos sobre este punto, creyendo que el motivo de la discordia consiste únicamente en su deseo de que se la reconozca como potencia sobrenatural. Concedemos de buen grado qué es ésta una idea tan inaccesibie al espíritu moderno, que constantemente se ve provocado á ponerse en contradicción con ella.

Sin embargo, el resultado sería con preferencia el siguiente: El mundo volvería la espalda á la Iglesia, y le permitiría seguir su camino, sino quisiese entrar como igual en el círculo de las otras comunidades humanas, y si se negase á declarar que tiene en él su puesto con tanto derecho como ellas, y que tiene el derecho de que se la tome en consideración con sus fines, como cualquiera otra sociedad.

Este deseo, tan natural en sí mismo, parece dar tanto que pensar á la sociedad, porque todavía tiene una idea tal de la solidaridad, que se ve obligada á cooperar ella misma al fin de la Iglesia, por consiguiente, á aceptar también como leyes la religión y la moral, si ella le concede un puesto en su seno.

Así es en realidad. Incumbe á la Iglesia, abstracción hecha de su destino sobrenatural, la misión de unir á los hombres para que cumplan sus deberes morales y religiosos, así como el Estado tiene la misión de mantener la justicia entre ellos. El fin de la Iglesia y el del Estado obliga, por consiguiente á todos. De donde se sigue que, por una parte, todos deben cooperar á la misión del Estado, y, por otra, á la de la Iglesia. Hay, pues, que considerar á la Iglesia como una parte de la sociedad, lo mismo que al Estado, y á ambos juntos como las dos partes más esenciales de ella.

Pero la sociedad completa, la humanidad completa, tiene una ley, una empresa, un fin. No hay ley moral alguna

que obligue á este hombre y no obligue al otro; no hay una moral para la vida pública distinta de la que rige la vida privada; no hay una obligación de que los súbditos sean religiosos para que paguen de buen grado los impuestos y no se afilien al socialismo, y una dispensa de la religión para los ricos, para los grandes y para los Estados, á fin de que nada les impida extender su poder tan lejos como les plazca. El mismo derecho que liga al individuo, liga también á la sociedad y á la humanidad. Por consiguiente, tan pronto como el Estado reconozca á la Iglesia como parte de la sociedad al igual que él, tiene que someterse á las mismas leyes á las cuales sirve la Iglesia, es decir, ponerse al mismo nivel que ella, como cooperador de las leyes eternas.

Esto en tanto que consideramos á la Iglesia como sociedad puramente natural. Pero la sociedad tiene también un fin sobrenatural que alcanzar, y precisamente por mediación de la Iglesia, el más noble de sus miembros. No sólo el hombre ha pecado, sino también el Estado y la sociedad. El hombre, sin la Redención, estaría perdido, lo mismo que el Estado, la sociedad y la humanidad. Jesucristo murió por los hombres, como también por la humanidad, la sociedad y los Estados. [1] Jesucristo es legislador, maestro y sacerdote para todo hombre que quiere salvarse; y la sociedad, el Estado, la humanidad, sólo encontrarán su salvación, admitiendo el poder doctrinal, legislativo y sacerdotal de Jesucristo, es decir, el ejercicio de estos tres poderes por su virtud divina y su mediación humana. Y así es que sólo hay un fin para el hombre y la humanidad, para el Estado y la sociedad: Jesucristo.

Decimos que sólo hay un fin, natural y sobrenatural al mismo tiempo. Hemos tratado este asunto en otra parte [2] por lo que nos abstendremos de hacerlo de nuevo; sólo que aquí lo relacionamos con el dominio social y político, donde tiene su aplicación, como en todas partes.

(1) Ad. Müller, *Elemente der Staatskunst*, 34, Vorl. (III, 246 y sig.).
(2) Vol. V, Introd., 8; XI, 8.

Si el fin sobrenatural no se realiza, tampoco se realizará el fin natural. Todo debe ordenarse de conformidad con lo que hace el individuo, y según lo que la totalidad ordena y ejecuta. Tampoco es posible concebir desarrollo alguno y un término sano de cultura humana en el terreno político que no esté en armonía con el fin sobrenatural de la humanidad.

Por consiguiente, tan pronto como la Iglesia sea reconocida como miembro de la sociedad, también debe ser reconocida, por cuanto su fin natural y su fin sobrenatural son simultáneos, la consecución de sus fines sobrenaturales como empresa de toda la sociedad. En ella, lo natural y lo sobrenatural se separan lo menos posible.

Por consiguiente, sólo hay una elección: ó reconocer, con los fines naturales de la Iglesia y de la sociedad, los sobrenaturales y seguirlos, ó renegar de la Iglesia y excluirla de la sociedad.

Este principio es la única explicación de todas las perturbaciones que han dislocado las relaciones entre la sociedad y el Cristianismo. El que ofrece otro motivo á tan grandes perturbaciones en el desarrollo de la cultura, se ilusiona á sí mismo y engaña á los demás. Preciso es renunciar á la historia universal desde Jesucristo acá, si, con este hilo conductor, no saben orientarse en estas confusiones.

Sin duda que la sociedad es una institución humana para alcanzar fines humanos; por eso, en todo lo que hemos dicho sobre ella, sólo hemos considerado los fines de derecho natural, haciendo abstracción completa de lo sobrenatural. Sin embargo, no es posible excluir este último fin, y el negar por principio los deberes impuestos por el orden sobrenatural, redunda siempre en perjuicio de la sociedad. Más que audacia, se necesita locura para pretender que el precepto de la Iglesia referente á la santificación del domingo, así como la ley cristiana de la oración, carecen de significación para el bien natural del hombre y de la humanidad. Hemos visto ya (1) en qué medida dependen de ellos la conservación de las fuerzas físicas y morales, la conciencia de uno mismo y la dignidad personal, el verdadero sentimiento de libertad y el espíritu de comunidad, del mismo modo que el espíritu de trabajo.

(1) Vol. VI, XXIII, 8 y sig. (2.ª ed.). Véase más arriba, XV, 4.

Pero ocurre aquí lo que en todas partes. Hay que tomar el Cristianismo y la Iglesia como son, como un todo, como una unidad indivisible, porque es viviente, y concederles, como tales, acceso en la sociedad. Si se mutila la Iglesia, se mutila también la sociedad. Si se excluye á la Iglesia de la sociedad, se destruye á ésta, porque se priva al todo de su miembro más importante.

Por consiguiente, si la Iglesia es un miembro de la sociedad humana, puede ser considerada como comunidad natural, ó como institución sobrenatural de salvación. Es una y otra cosa y por modo inseparable.

La Iglesia no arrebata, pues, nada á la sociedad natural; al contrario, le asegura un auxilio más elevado. La sociedad es una institución destinada á ayudar al hombre en el cumplimiento de sus humanas empresas. (1) Su fin consiste en el restablecimiento de una organización jurídica, en la garantía de la paz y en la prosperidad de toda cultura terrena. La base en que se apoya y los medios con que persigue sus fines son la ley natural, las leyes y las instituciones humanas positivas que en ella se apoyan. (2) Ahora bien, la vida terrena no es un fin personal, sino que, como todo lo terreno y humano, está subordinada á un fin más elevado, á la consecución del fin sobrenatural y eterno. Como todos los hombres sin excepción, desde el príncipe al más humilde súbdito, están obligados á conseguirlo, ninguna comunidad humana, grande ó pequeña, incluso el Estado, puede omitir este fin último de cada individuo y de la totalidad, sino que todas deben tomar sus disposiciones y obrar por manera que ayuden á cada uno de sus miembros á lograr todos sus fines. (3)

(1) Augustin., *In ps.* 55, *en.*, 2.
(2) Engelbert Admont., *De ortu et fine Imperii*, c. 18,
(3) Thomas, *Reg. princ.*, 1, 8, 12, 15.

Así, pues, el orden terreno y el orden cristiano, por consecuencia de los cuales cada uno es independiente en su dominio propio, no tienen más que un solo y mismo fin último. (1) La sociedad civil sólo ha sido fundada por Dios para ayudar á los que aspiran al bien. (2) Si, pues, la sociedad terrena, como tal, debe ayudar al hombre á alcanzar el más elevado fin y á cumplir sus deberes sobrenaturales, jamás deberá, ni siquiera indirectamente, convertirse en obstáculo á sus empresas más elevadas, sino que debe tomar sus disposiciones para ayudar, en cuanto le sea posible, á todos los hombres á alcanzar el fin sobrenatural.

4. Es imposible la separación de la Iglesia de la sociedad.—Si, pues, no hay más que una sociedad, y si se debe á la Iglesia, como sociedad particular é independiente, un puesto en esta sociedad, como se le debe á toda otra asociación de hombres más ó menos grande, claro está que es imposible toda idea de separación de la Iglesia y la sociedad. No ignoramos que muchos han inscrito de buena fe este principio en sus programas. Admitimos también, que en ciertos casos,—sin duda son casos que excluyen toda especie de acomodamiento jurídico entre ambos poderes—casos de extrema necesidad, sea un mal menor la separación de la Iglesia y el Estado; (3) pero una separación completa es imposible é inimaginable.

Aniquilar á la Iglesia, negar todo deber sobrenatural, y todo poder, excepto el del Estado, he aquí lo que puede intentarse; por lo menos es esto sincero y lógico. Pero llevar el nombre cristiano y querer hacer creer que se reconoce una Iglesia, ofrecer la apariencia de querer concederle el derecho y la capacidad de conducir á los hombres hacia su fin sobrenatural, y exigir, no obstante, que el Estado y todos los otros poderes encargados de ayudar al hombre á conseguir su perfección natural, la sociedad, la familia, la escuela, se conduzcan en completa libertad con relación á ella, sin cooperar á su acción, he aquí lo que se

(1) Isid. Pelus., *Ep.* 3, 249.—(2) Gregor. Magn., *Ep.* 3, 65.
(3) Hergenröther, *Kathol. Kirche un christl. Staat* (1), 647.

llama poner de relieve la contradicción y hacer inevitable la guerra. Lo sobrenatural puede formular exigencias, pero no debe exigir la ejecución de ninguna de ellas. Las esferas naturales protestan de su respeto y sumisión, pero no pasan de ahí, y consideran todo movimiento serio de lo sobrenatural como un ataque contra ellas. Entre tanto, las conciencias que se encuentran en medio de estos dos poderes, deben escoger entre la negación del deber, ó una discusión intolerable entre exigencias contradictorias.

Triste es, en verdad, que pueda concebirse la idea de semejante separación. Esto sólo muestra ya cuán grande es el abismo que ha separado, en las ideas de nuestra generación, la religión y la vida, las obligaciones y las aspiraciones, el derecho y la acción, la moral y la voluntad, lo natural y lo sobrenatural, Dios y el mundo, lo de más acá y lo de más allá, el hombre y la eternidad, lo temporal y lo eterno.

Pero si, lo que todavía es más extraño, vemos que espíritus serios y animados de buenas intenciones han podido entusiasmarse con este pensamiento, podemos sondear todas las profundidades del mal. Crecemos en la convicción de que Dios—puesto que no es posible prescindir de la palabra—y el mundo deberían marchar cada uno por su propio camino. Nos parece completamente natural que la humanidad proceda aquí bajo de conformidad con sus propias leyes creadas por ella. En qué se convertirá ella en seguida, al terminar este camino, y en el supuesto de que más allá de este mundo haya todavía otro camino, cosa es de que la sabiduría de cortos alcances cree poder hacer abstracción completa, y que lo sabrá demasiado pronto. Si queremos hacer algo, y mostrarnos religiosos y generosos con Dios, concedémosle por lo menos que es Señor de lo espiritual, pero le anunciamos en seguida por cartel este otro principio, á saber, que no puede ser Señor de lo natural y lo sensible, que en nada se refieren á él. (1)

Sin embargo, según este principio, una tolerancia revo-

(1) Así J. G. Fichte, *Staatslehre*, (G. W. IV, 547).

cable en todo momento puede autorizar la reunión en silencio de un corto número de los que sienten la necesidad de agruparse en su nombre, pero á condición de que oculten sus convicciones cuando se presenten en público, de no pedir que sus concepciones religiosas ejerzan influencia en la vida, de no molestar demasiado con su símbolo y con sus convicciones á los que se aprovechan de los dones de Dios sin servirle, y á los que tienen la presunción de querer enseñorearse de sus obras, en una palabra, á los que sólo consideran la religión como cosa privada.

En estas tentativas para separar la vida pública de la religión, sólo resta elegir entre tres alternativas.

Ó bien es preciso continuar rechazando toda religión, lo único que sería lógico, pero para lo cual, felizmente, no está todavía madura la mayoría de los hombres.

Ó bien no se reniega de Dios, pero se le da de lado, como dice el proverbio. En general, se considera á la religión como cosa privada y se le oculta al público, como si fuese parte vergonzosa de la vida humana. De vez en cuando se cumple con algún precepto religioso. Por lo demás, todo conduce á esto, á saber, á oscilar de acá para allá, sin vida interior, sin lógica, llenos de contradicciones, sin carácter, sin convicciones, divididos entre Dios y el mundo, y llevando sobre los hombros, como vulgarmente se dice, sobre todo en ciertas circunstancias, una participación en numerosas fuerzas externas de la vida religiosa, deseados, y aun dirigidos, por el poder civil.

Ó bien, en tercer lugar, hay que alistarse en el número de las gentes que sólo viven de la imaginación, que temen á la lógica como al fuego, y que están hastiados de hacer el hipócrita. Confiesan entonces esa religiosidad prudhonesca del iluminismo, que cree que puede uno muy bien tener religión, sin sujetarse á las cosas sobrenaturales, ó verse obligado á hacer ejercicios que exigen seriedad y triunfo sobre uno mismo. Muy pronto no se contentan ya con la negación, sino que aseguran, con excesivas pretensiones, que sólo ellos poseen las puras ideas religiosas; y

afirman que la religión verdaderamente perfecta, que una forma nueva y más elevada de esta religión, consiste en conducirse en público como hombre honrado, en no deber impuestos, en no tener que reprocharse una quiebra fraudulenta, y en saber comerse sus rentas con dignidad. No queremos—dicen—privar á nadie del placer que experimenta en la atmósfera de la iglesia y del confesonario, pero semejantes cosas no convienen á gentes bien educadas, á gentes de carácter, y sobre todo á gentes que deben ocupar una posición elevada en el mundo.

He aquí lo que es incontestable. Sin duda que es éste un punto de vista muy bajo y estrecho; pero para gentes que no tienen el valor de llegar á los extremos, á la negación de toda religión, es éste el único arreglo cómodo, tan pronto como, con el primer principio de la separación del mundo y de la religión, queda atacada la enseñanza fundamental del Cristianismo, es decir, el dogma de que el hombre debe cumplir una doble misión, una empresa natural y otra sobrenatural, que deben ser realizadas por un solo y mismo hombre, en una misma vida, y con relación á un solo y único fin.

5. La tentativa de despojar á la Iglesia de su carácter social y de arrojarla de la sociedad, es una disolución de la misma sociedad.—Ciertamente, se trata siempre y en todas partes de robar á la Iglesia su carácter de sociedad independiente. Este es el sentido de esas pequeñas y diarias persecuciones y vejaciones; este fin han perseguido los Estados á través todos los siglos, originando así esas luchas terribles, tan funestas al Estado como á la Iglesia, y aun á la sociedad entera.

Estas luchas nos muestran hasta dónde pueden llegar las cosas, si no se considera á la Iglesia como sociedad pública.

En primer lugar, se perjudican muchísimo el Estado y la sociedad. Estas discusiones siempre fueron seguidas de serios sacudimientos morales y religiosos en el orden político y social. Todos los espíritus de desorden parecían

desencadenados. Convirtióse la vida en tormento para los amigos del derecho y de la paz, para los defensores de la tradición y de la historia. Hutten, Sickingen, Marat, Desmoulins y todos los precursores del nihilismo, han declarado que sólo entonces era un placer la vida, es decir, la vida según sus ideas. La fe en la inmutabilidad del derecho público quedó quebrantada, y, por el mismo hecho, la seguridad de la sociedad entera. Los únicos que se mostraron contentos fueron esos elementos ante quienes ningún orden ni poder alguno, llámense como se quiera, están en seguridad. En cambio, las obligaciones de conciencia fueron tan difíciles de cumplir, y de tal modo asaltaba á los hombres más obedientes la tentación de desobedecer y el peligro de sucumbir á la tentación, en una palabra, tan minado quedó el apoyo con el cual podía únicamente contarse en el momento decisivo, que aquellas turbulencias tuvieron el éxito que tienen siempre.

La Iglesia recibió heridas con frecuencia muy graves, pero lo que murió por causa de ellas fué la prosperidad pública. [1]

Basta comparar los tiempos de estas tristes luchas con las épocas de buena armonía entre la Iglesia y la sociedad, para comprender la importancia del mal que esta última se ha causado con la tentativa de arrojar de su seno á la Iglesia. Con razón se vió en la Edad Media un signo característico [2] de la satisfacción que los hombres experimentaban en su estado y condición, cuando la Iglesia formaba parte de la sociedad, en este hecho, á saber, que, durante toda aquella época, no se encontró un solo ejemplo de aquellas novelas políticas que, en la antigüedad, tan gran papel representaron en el Estado y en la sociedad, y todavía mayor desde el completo rompimiento con los principios sobrenaturales del Cristianismo. Á ello hay que añadir que la libertad era mucho más amplia, y que todos

(1) *Le Socialisme et la société. Notes soumises aux souverains de l'Europe*, p. 33.
(2) Mohl, *Gesch. und Lit. der Staatswissenschaften*, I, 178.

podían decir y escribir, sin la menor inquietud, lo que no le convenía y las mejoras que deseaba. [1]

Sin embargo, la Iglesia reporta de ello grandes desventajas, como también todo lo que defiende el mantenimiento de la tranquilidad, de la tradición y del derecho, el sentido conservador del pueblo, la fidelidad á la conciencia, la convicción y la tradición, esto es, todos esos poderes conservadores de que dependen la salud y estabilidad de la sociedad. En vez de poder, de conformidad con su más íntimo deseo, favorecer el orden social existente, es arrastrada la Iglesia, contra su voluntad y contra su inclinación, al campo de la política, y aun se ve obligada á resistir.

Entonces—se dice—¿qué tienen que ver los cristianos y los servidores de la Iglesia con la política? ¿Para qué necesitamos un Catolicismo político? En efecto, también lo decimos nosotros. [2] Que se trate de reino, de república ó del derecho de voto para la mujer, ¿qué tiene que ver con ello el Cristianismo? Para nosotros, es indiferente que la Iglesia sea despreciada y maltratada por el césaropapismo, ó por el despotismo josefista, ó por rey-papa democrático del pueblo soberano; que un embajador ó un cónsul lleve su esposa al baile de la corte, que la justicia esté ó no separada de la administración; que se castigue á uno con la guillotina ó con la horca, ó le hagan llevar un perro, ó le priven de sus derechos civiles; que se administren los asuntos por magistrados, alcaldes ó jueces de distrito. En verdad que nadie piensa ocuparse en esto, como si de ello dependiese la salvación del Cristianismo.

Pero hay dos cosas que imponen al cristiano el deber de mezclarse en política: el triste hecho de que la política, no sólo se entromete en el Cristianismo, sino que no se conten-

(1) Kenelm Digby, *Mores catholici, Ages of Faith*, b. 2, c. 5, I, 116. Aubertin, *Hist. de la langue et de la littérature francaises*, II, 5, 335 y sig., 428 y sig. Körting, *Gesch. der Literatur im Zeitalter der Renaissance*, II, 243, 366 y sig., 652. Hettinger, *Die göttl. Komödie*, 460 y sig., 508. Janssen, *Gesch. des deutschen Volkes*, II, 579
(2) I Cor., V, 12.

ta con menos que con expulsarlo de ella, y sus tentativas evidentes para hacer imposible á la Iglesia su situación en la sociedad humana. Así, pues, todo el que combate por el derecho y por la integridad de la sociedad, está obligado en conciencia á defenderse, por lo menos contra esta especie de política, aunque no quiera hacer política.

Así, pues, que nadie se queje de que la Iglesia es un peligro para la tranquilidad de la sociedad, abusando de la fe y de las prácticas del culto divino para un fin político. Sólo es posible considerar con ironía semejantes quejas. En verdad que si la sociedad no tiene otros quebraderos de cabeza, pueda vivir tranquila. Porque ¿quién es el que se vale de los dogmas y de las instituciones eclesiásticas como medio de lucha política? ¿Acaso la Iglesia? ¿Es culpa suya que la doctrina de la infalibilidad y de la autoridad de un Concilio, aun el dogma de la Inmaculada Concepción, hayan sido considerados como un peligro para el Estado y la sociedad?

Gracias á esta confusión de las cosas, con frecuencia se ha ido tan lejos, que se ha querido ver un sentido político en toda palabra pronunciada en favor de los derechos de la Iglesia y de la fe, de la libertad del culto divino y de la conciencia, y que, de hecho, la Iglesia se ha convertido en política. Si uno defendía los derechos de Jesucristo sobre las almas y sobre el espíritu de los niños, se decía que era aquello hacer política prohibida. Si uno enseñaba lo que enseña la Sagrada Escritura, á saber, que el matrimonio es un gran sacramento, pero sólo en Jesucristo y en la Iglesia, corría el peligro de ser expulsado como un ente peligroso para el Estado. Si la Iglesia excomulgaba á quien se aprovechaba de su filiación en ella para escandalizar públicamente, para turbar el mundo, y declaraba que quedaba en libertad de ir donde bien le pareciera, se consideraba también este hecho como un crimen contra el Estado. No se admitían discusiones serenas sobre los derechos de la Iglesia, ni sobre sus relaciones con la sociedad. No se quería explicación alguna, para poder agarrotarla con mayor facilidad. Allí donde había peligro, se hubiera querido utilizarla á sus propias costas, para fines puramente políticos; pero allí donde quería cumplir sus deberes para con Dios y para con las almas, se la calificaba de política. Finalmente, nadie supo ya donde terminaba la verdad y el derecho, y donde empezaba el dominio de los pretextos y de las apariencias. Pero lo evidente fué que el orden y los espíritus quedaron perturbados, quebrantadas las bases de la sociedad, y desencadenadas las potencias más peligrosas para el bien común. En resumen, las tentativas para despojar á la Iglesia de su carácter social y para expulsarla de la sociedad produjeron la decadencia y la disolución de la misma sociedad.

6. Sólo es sana y capaz para la lucha la sociedad, á condición de que reconozca á la Iglesia como sociedad pública é independiente.—Si queremos, pues, conquistarnos la gloria de aprender algo de la historia,—honor en el cual, como es sabido, no debemos temer gran concurrencia—y si no queremos que se diga de nosotros que no comprendemos el carácter de la época,—lo que significaría que somos sordos sin esperanzas de curación—debemos considerar como una de las empresas más importantes para nosotros el reconocimiento de los derechos de la Iglesia, y de la Iglesia tal como es, es decir, sus derechos de sociedad libre, independiente, igual á toda comunidad humana.

Hoy no es permitido hacer experiencias y burlas con la palabra sociedad. En tiempos de paz, pueden hacerse ensayos de toda especie con las armas, pero cuando es inminente la guerra, preciso es estar dispuestos á servirnos de ellas tales como son. El arma primera y principal de que tendremos necesidad en la guerra universal que se avecina, es una sociedad sólida, capaz de luchar. Todos comprenden que la tentativa para cortarle su brazo derecho, que es el Estado, equivaldría á hacerla incapaz para el combate. Así, fácilmente entenderán todos que sería toda-

vía peor querer arrancarle el corazón, porque equivaldría á matarla.

Ahora bien, esto es lo que hace con la Iglesia quien le arrebata su puesto y su derecho en la sociedad. Si sólo se tratase de una uña ó de un pequeño trozo de oreja, podría rehusar el cuerpo la solidaridad en beneficio del bien común, y aun se sacrifica un brazo ó una pierna para salvar el todo. Pero si el cuerpo declara que rompe toda solidaridad con el corazón, hay que apresurarse á prepararle un ataúd. Sin duda que la sociedad no querrá sepultarse antes de la erupción de la formidable lucha. Pues bien, si no lo quiere; si quiere ser sana y fuerte, y emprender la lucha con toda confianza; si quiere poner fin á esas continuas turbulencias que se agitan en su seno, ó á esa manía estéril de politiquear, que sume á los espíritus en la mayor confusión; si quiere conseguir el reposo y el conocimiento de su misión, así como los medios de vencer, uno de los mejores caminos consiste en conceder á la Iglesia los derechos de una sociedad libre, independiente y pública.

CONFERENCIA XXXII

LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD

1. Las luchas entre el Estado y la Iglesia desde el punto de vista sociológico general.—Muy diferente es el juicio formulado sobre un combate ó sobre una guerra, según el punto de vista en que es considerado. El que por casualidad cae entre dos grupos de estudiantes que se arrojan bolas de nieve, halla la situación menos agradable que el espectador que la contempla desde su ventana. El corresponsal de un periódico extranjero puede calificar de grandioso el aspecto de una gran batalla, pero los que toman parte en la lucha encuentran en ella poca poesía y mucha formidable prosa.

Lo mismo ocurre con esas discusiones entre la Iglesia y el Estado; discusiones que se reproducen periódicamente, por no decir constantemente. Los que en ella se encuentran comprometidos, los quo no procuran más que el derecho y la salud de las almas, consideran por lo menos como enojoso que la guerra abarque el mundo entero, hasta que prometa la Iglesia no encender un cirio, ni sustituir un ladrillo roto sin autorización del Estado. Pero el que contempla tranquilamente estas luchas en su gabinete, desde el punto de vista de la cuestión social, no acaba de asombrarse de la mezquindad que el Estado manifiesta con frecuencia en estos rozamientos.

No negamos que se trate á veces de cosas que justifican una guerra universal; pero las disenciones del Estado y de la Iglesia son ordinariamente tan frívolas y fútiles, que el hombre que se ocupa en las cuestiones sociales se pregunta si el Estado piensa seriamente en la misión que

debe cumplir, si no encuentra nada en lo cual pueda ocuparse honradamente, si sabe para qué está en el mundo. ¿Qué debe decir el que tiene ante sus ojos la miseria inexpresable del tiempo y las necesidades apremiantes de la humanidad, cuando ve movilizar escuadrones de dragones para impedir que oren en común unas cuantas viejas religiosas, enviar agentes de policía para expiar al predicador, á fin de que los bandidos tengan más propicias ocasiones de saquear las casas vacías? ¿Qué debe pensar cuando sabe que los curas se ven obligados á emplear, como bedeles y presidentes de oraciones, á sargentos demasiado roncos para poder jurar todavía, y demasiado gotosos para maltratar á los soldados? Parece que el Estado debe tener un concepto más elevado de su dignidad y de su honor. Pero basta observar á los niños cuando se arrojan bolas de nieve: la altivez de otras veces por la honorabilidad de sus padres desaparece; no hay miramiento alguno con los mejor trajeados; salen á la superficie las más bajas pasiones, y toda la atención se concentra en los que reparten más fuertes puñetazos y en los que juegan más hábiles tretas á los demás. Nadie se preocupa de que esto sea justo ó injusto, honesto ó infantil.

Este ejemplo, por vulgar que sea, ocurre con demasiada frecuencia en las grandes luchas. Por ridícula que sea una ventaja obtenida sobre la Iglesia, no deja de regocijar por el momento. Sólo con profunda compasión puede uno ver cómo ésta, á pesar de toda su resistencia, es arrastrada á esta querella indigna. Con razón dijo Aristóteles que las debilidades y los defectos en la vida del Estado son los mismos que en la del individuo. El gran maestro pertenecía al corto número de los que se colocan en un punto de vista más vasto que el del Estado, pues el de éste es generalmente muy estrecho, y he aquí porqué no veía en los acontecimientos públicos, que tan gran asombro inspiran á los demás, casi ninguna diferencia comparados con los sucesos que ocurren diariamente en pequeño en los individuos.

2. El Estado desde el punto de vista sociológico. —Hoy debe esperar el Estado que le juzguemos aquí con más frialdad de lo que lo hubiéramos hecho en tiempo de las pelucas. Ya han pasado los días en que un Sajonia Coburgo-Gotha y un Sajonia Meiningen Eisenach creían considerarse como el centro de la tierra. En aquella época, era una cuestión universal, en torno de la cual gravitaba el globo terráqueo y la historia del pasado y del porvenir, la cuestión de saber si el soberano de Schaumburgo-Lippe-Bückburgo, debía llevar el título de *Eminentísimo Señor* ó solamente el de *Eminente Señor*. Las cosas han cambiado mucho. Vivimos en la época de la economía universal y de la política social. Del mismo modo que el latín y el griego han descendido del trono en que reinaban como soberanos en el mundo, y han tomado modestamente puesto al lado del letón y del kymris, así también toda nación que se lisonjeaba en otro tiempo de marchar á la cabeza de la civilización y de imponer sus leyes al mundo, queda relegada al patio de un teatro, y debe considerarse como muy feliz si puede conseguir un sillón de orquesta al lado de las otras, y esto es también lo que ocurre con el Estado como institución política. Durante la florescencia del despotismo y del iluminismo, todo fué considerado desde el punto de vista de la omnipotencia del Estado, todo, caza y bosques, sal y agua, culto dividido y fundación eclesiástica, guerra, deshollinador y trapero. Hoy miramos todo esto con suma frialdad, porque entrevemos ya el momento en que las más importantes cuestiones políticas, la monarquía ó la república, los ejércitos permanentes ó una clase de funcionarios, serán únicamente considerados como partes subordinadas de la cuestión social.

Sin que ni remotamente lleguemos á pretender el don de profecía, podemos predecir que semejante transformación no se operará sin violentas sacudidas, y que el Estado expiará las pretensiones exageradas que ha emitido por modo tan brutal con relación á la Iglesia. Por lo demás, podemos desde ahora proclamar el resultado.

Sin duda que esto podría también ocurrir sin tormenta. Bastaríale al Estado permanecer en la situación que le conviene en virtud de su naturaleza, es decir, considerarse como una parte de la sociedad universal, como un miembro del gran cuerpo humano, y reglamentar su conducta según esto. Entonces, el cambio que se realiza por modo irresistible, tendría lugar sin cataclismos, y el Estado conservaría una posición dominante en la nueva organización del mundo.

No queremos decidir si comprende los signos del tiempo, si puede prescindir de sus reivindicaciones enmohecidas y caducas, si ha conservado en el complicado mecanismo de su antiguo sistema suficiente movilidad para familiarizarse con las nuevas situaciones; pero lo cierto es que no es posible pensar en un cambio, si cada Schleswig-Holstein-Sonderburgo-Glücksburgo, cada Siberia, cada Patagonia y cada República Argentina, tiende á conducirse como Estado, como la humanidad ideal, como la idea fundamental de todo derecho, de todo poder, de toda civilización, como el Dios viviente y visible.

3. El Socialismo como castigo del desconocimiento de la doctrina social.—Mientras que los Estados permanezcan en este terreno, será tiempo perdido discutir las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Un Estado de esta especie ni siquiera comprende esta cuestión; ó mejor, la simple cuestión es ya para él un crimen de lesa majestad. Porque, si lo es todo, ¿cómo puede haber fuera de él, ó al lado de él, algo con lo cual deba entrar en relaciones? Si se le preguntase cómo quiere conducirse con la Iglesia, le parecería que no existe él solo, y que no lo es todo sin excepción.

Ahora bien, los hombres de Estado del antiguo sistema, jamás podrían familiarizarse con semejante modo de ver. Hace algunos años que fanáticos de Estado de este temple, se sentían emocionados ó molestados por esto, y consideraban como un revolucionario ó un loco al que hablaba del socialismo como de un poder creciente, con el cual no podrían fácilmente luchar los Estados. Pero no era únicamente el orgulloso desprecio lo que cegaba así á los Estados y á sus campeones; es que ni siquiera podían comprender que existiese algo fuera del Estado.

De esta singular doctrina de su omnipotencia habíanse especialmente persuadido en su lucha contra la Iglesia; y cuanto con más frecuencia y tenacidad explotó esta lucha, tanto más se abismaron en sus innatos prejuicios, hasta el punto de que quedarían en verdad suficientemente castigados, si no hubiesen sacado otro provecho de la discusión que esta funesta ceguera.

Pero he aquí que, al lado de ellos, se alza otro poder gigante, del cual nadie siente mejor que ellos la existencia y el poder aplastador: el socialismo. Del mismo modo que la boa empieza por quebrantar todos los huesos de su víctima y la transforma en espesa papilla, antes de engullírsela, del mismo modo los Estados, al acariciar sin reflexión la quimera de su omnipotencia, han aplastado y transformado en parte todas esas asociaciones más ó menos grandes que se comprendían antiguamente bajo el nombre de sociedad civil, para absorberlas en seguida. Pero antes de que hayan tenido tiempo de advertirlo se ha levantado viva su víctima. Y como carecía de huesos, se ha transformado en un monstruo disforme. Aniquilada está la sólida y sencilla contextura de la antigua sociedad civil, y la idea que había presidido á esta organización, ó á otras semejantes, ha sido expulsada de los espíritus en grado tal, que precisamente se quiere crear, para oponerla á ella, una sociedad universal, en la cual debe borrarse toda diferencia, todo grado, toda independencia, toda particularidad de clases, y en la cual debe desaparecer todo, la familia, la corporación, el Estado, la Iglesia, como antiguamente desaparecía la sociedad en el Estado. Tal es el socialismo, obra del absolutismo, caricatura de la sociedad antigua.

Y ahora, ¿qué quieren hacer los Estados frente á este heredero? Aquí decimos siempre *Estados* y no *Estado*, no

por desprecio, sino por compasión. Parecería una burla, si quisiéramos vituperar á tal ó cual Estado, colocado en tan crítica situación, su antigua presunción, pagándole en la misma moneda, al decirle: «¡Ea, haz ver que eres el Estado; este es el momento oportuno!» Frente á la Iglesia, que, acordándose de su situación, no se conducía como sociedad, sino modestamente como una parte de la sociedad universal, todo Estado rebosaba de orgullo, y ni siquiera le permitía considerarse como una parte de conjunto, porque sólo él era el conjunto, la sociedad, en una palabra, sólo él era el Estado. Pero ahora ha entrado en lucha otro adversario, el cual también quiere serlo todo, también quiere ser la sociedad, pero que no posee en manera alguna la modestia de la Iglesia. Gracias á Dios, todavía no abarca la sociedad humana por completo, pero ha ganado ya tal poder y extensión, que los Estados particulares, y en gran número, ya no pueden existir.

En adelante, ya no hay que hablar del Estado, pues palidece como la luna cuando sale el astro del día. Todo Estado particular daríase ahora por muy satisfecho, si pudiese hallar auxilio y protección en otro Estado, y se consideraría feliz, si todos los Estados quisieran unirse para aniquilar el espectro rojo. Pero ¿quién puede pensar en ello, si, aniquilando al Estado vecino, se esfuerza cada Estado en hacer desaparecer los últimos obstáculos, para que el socialismo pueda realizar más fácilmente su misión? Las cosas han llegado hasta el punto de que el socialismo casi se siente impulsado por la necesidad de vengarse de los que con tanto desdén han despreciado los principios de la doctrina social cristiana.

4. La Iglesia como doctora de la verdadera sociología.—Quiza sería todavía posible prevenir los acontecimientos extremos, si quisiesen, por lo menos en la última hora, darse cuenta, estudiando el socialismo, de esta verdad, por tanto tiempo desconocida, referente á la sociedad humana. Ciertamente, no es difícil de comprender, con tal que se ponga á contribución para ello la sinceridad del

corazón y la buena voluntad. Esperamos que llegue la hora en que se cumplan estas palabras: «La necesidad será tal, que entenderéis las palabras de la verdad». [1]

Estas palabras de la verdad son tan sencillas como naturales.

Según el designio del que la ha creado, toda la humanidad constituye una gran unidad, y una unidad tal, que, según la doctrina cristiana, hay, por el hecho de un sólo hombre, unidad en la caída del género humano y unidad en su rescate.

La humanidad es, pues, un todo, un pueblo viviente, una sola personalidad. Así como el cuerpo humano no es una masa en la cual no se distinga diferencia alguna, sino que está compuesto de muchas partes, y así como éstas no están ligadas inmediatamente al conjunto, sino desde luego unidas entre sí, para formar miembros más ó menos grandes, por medio de los cuales se unen al conjunto, así también ocurre con el gran organismo de la sociedad humana.

Cada uno de los miembros individuales tiene su puesto y sus funciones, que le son indicados por la ley natural. Ninguno está allí únicamente para sí; todos están adscritos al servicio del conjunto. Si obra con fidelidad en éste, cumple su misión. Todos son legítimos, y encuentran su honor y su dignidad persistiendo en su destino natural. Todos no son igualmente importantes para el bien de la totalidad, pero todos contribuyen á realizarlo á su manera, y pueden reivindicar así el honor de desempeñar dignamente su cargo. Por esto, cada miembro debe respetar al otro como á sí mismo, considerar su bien y su juicio como los suyos propios, apartar de él los peligros y fomentar sus intereses, porque cada uno es un miembro del todo, de cuya prosperidad depende el bienestar de la unidad. En la vivacidad de este sentimiento para con la sociedad, se reconoce muy bien si un miembro ocupa su puesto y cumple sus deberes sociales.

(1) Isaías, XXVIII, 19.

Según esto, ningún miembro individual es el todo, ni puede jamás serlo, mientras éste sea concebido como organismo. Ni siquiera la Iglesia reivindica la gloria de ser la sociedad humana, sino que se considera, desde el punto de vista social, como una parte de la totalidad. Con mayor razón, pues, los demás miembros de la humanidad, la familia, las diferentes asociaciones fundadas con miras á la adquisición, á las relaciones, á la protección y á la instrucción, comprendidas bajo el nombre de sociedad civil, así como los numerosos Estados, que, por el solo hecho de su cantidad, prueban que cada uno de ellos es un miembro ordinario y subordinado del cuerpo total de la sociedad, no pueden pensar en traspasar esta situación.

La prosperidad de estas asociaciones depende, pues, de que cada una de estas partes ocupe el puesto que le está asignado, y que ninguna se conduzca jamás como independiente del todo, como miembro aislado, ó como el mismo todo. Depende también de que todas las contexturas sociales individuales, que consideran la solicitud por el bien del conjunto como su propio bien, á fin de amar, de defender y de sostener todo otro miembro á causa de la totalidad, cumplan siempre fielmente sus deberes. En una palabra, depende de que todos sin excepción, los más circunspectos y los más fuertes á la cabeza, consideren las dos grandes ideas de organismo universal y de solidaridad universal como la base fundamental de la vida social.

5. **La Iglesia á la cabeza de la sociedad.**—Semejante concepción no se opone á que las partes individuales tengan diferente importancia para el conjunto, y á que, entre los miembros, tengan los unos una misión más restringida que los otros.

La Iglesia, como órgano por virtud del cual pone la sociedad las bases de todo orden público y de toda vida interna, ejerce sin contradicción una influencia superior á la de la familia. En efecto, ésta no se ocupa más que en la vida interior de un corto número de individuos, del mismo modo que los Estados aislados no se ocupan más que en el orden público de una parte de la humanidad.

Si es verdad—y ya no dudaremos de ello—que la religión y la moral son los mayores bienes de la humanidad, los bienes de que menos puede prescindir; si es verdad que toda otra disposición de la vida privada como de la vida pública, y el derecho en particular, dependen de ellas, no es posible discutir este principio, á saber, que, entre todas las contexturas sociales, ocupa la Iglesia el primer puesto.

Sin duda que los tiempos son demasiado serios para que las pequeñas discusiones sobre la preeminencia, de que con tanta frecuencia ha sido testigo el mundo, se renueven sobre este punto.

Mientras la religión, la conciencia y la moral ejerzan influencia sobre el corazón, toda tentativa para aniquilar este orden será inútil. Sabemos que, por regla general, una lucha abierta aumenta la convicción de la inviolabilidad de los derechos de la Iglesia y el entusiasmo por ella. El aumento de una verdadera cultura del corazón y del espíritu, así como la consolidación del sentimiento de la libertad personal, fomentan á su vez la adhesión á la causa de la Iglesia. Sólo las masas, que, en tiempos de sobreexcitación, se someten sin juicio y sin voluntad á la consigna y á la violencia de la opinión pública, se dejan excitar por algún tiempo á la lucha contra la Iglesia; pero también en ellas no tarda en abrirse paso la calma. Toda tentativa para influir en los espíritus, á fin de que rehusen á la Iglesia sus derechos, se cambia temprano ó tarde en acontecimientos contrarios, porque el hombre es demasiado amante de sus derechos personales, de su libertad y de la independencia de su pensamiento, para permitir que se haga de él aquí un esclavo. Finalmente, la conciencia es un poder sobre cuya influencia jamás se ha equivocado un Estado, sin acarrearse el mayor perjuicio. Pueden burlarse de este hecho, pero jamás se le destruirá, y siempre que los Estados intenten atacarlo, se convencerán del formi-

dable poder que suscitan contra ellos. Si quisiese la Iglesia entrar en semejante lucha; si no temiese dar la prueba de hecho; si tan sólo una vez quisiese llamar á los hombres á la resistencia por deber de conciencia, y lanzarlos al combate, para reivindicar sus derechos contra las pretensiones ilegítimas de tal ó cual Estado, ¡ah, qué cosas veríamos!

Pero precisamente porque, en todas las reivindicaciones de la Iglesia, no se trata más que de la conciencia, de la religión y de la moral, importa, pues, soberanamente, en este momento decisivo, reconocer solemnemente su preeminencia. Querer negarla, equivaldría á pretender que las tres palabras citadas nada significan, ó por lo menos, arrebatarle toda influencia en la vida pública.

Inútil decir lo que esto produciría en la situación actual del mundo. Apenas si ha habido un tiempo en que haya sido tan necesario como ahora fundir á la humanidad en un solo todo, predicando desde todos los tejados que la conciencia, la moral y la religión son el centro alrededor del cual deben agruparse todos los que toman en serio la salud de la humanidad. Preciso es un sentimiento religioso convencido, una moral rigurosa, una conciencia inquebrantable, para afrontar las tempestades y las olas embravecidas. Toda nuestra vida pública debe armonizarse con la conciencia, la moral y la religión, para que se mejore la situación, y para que el nuevo orden social, en el cual debemos poner mano, se edifique sobre sólida y segura base.

Pues bien, estos tres principios, de cuya oportunidad y necesidad nadie dudará á la hora presente, pueden resumirse en una corta frase: Preciso es devolver á la Iglesia el respeto que le es debido, y devolverle su influencia en la humanidad, colocándola de nuevo á la cabeza de la sociedad.

6. Realización del reino de Dios.—Así quedarán resueltas todas las demás cuestiones que han surgido siempre en épocas de trastorno intelectual. Nadie pensará ya en esas desdichadas cuestiones, que el liberalismo, ese fautor de desórdenes y de discusiones, ese elemento de disolución, ha suscitado siempre en los tristes días de su dominación, durante los cuales se ha dislocado todo lo que Dios y la naturaleza habían unido por modo indisoluble: la religión, el derecho, las costumbres, la jurisprudencia, la política, la economía, el Estado, la Iglesia, la escuela, el matrimonio, la educación, la fe y la ciencia, y durante los cuales no se oía hablar más que de supresión y separación, únicas cosas de que ese afeminado sin vigor se mostraba capaz.

Ha llegado ya la hora de unir, de formar, de enderezar, con lo cual ahorraremos al nihilismo la empresa que persigue de aniquilar la sociedad.

No hay que buscar el remedio á los males de la época en la separación de la Iglesia y del Estado, sino precisamente en la vuelta á la unión de la Iglesia con la sociedad.

No decimos en la unión de la Iglesia y el Estado, sino de la Iglesia y la sociedad. El Estado es únicamente una parte de la sociedad, la cual se ha arruinado por culpa de aquél. La restauración de la sociedad debe consistir en que el Estado vuelva á sus límites, y en que todos sus miembros mantengan íntimas relaciones entre sí y se armonicen sus actividades: el Estado, la Iglesia, la familia, la sociedad civil, la cultura del derecho, la economía política, la ciencia, la escuela, la educación, el matrimonio. Cada uno de estos elementos debe ocupar el puesto que le corresponde, y cada uno debe quedar garantido en sus derechos; pero todos deben también emplearse en servicio del conjunto, y todos deben permanecer pacífica y mutuamente unidos. Y así también, las ideas de organismo y solidaridad deben ser verdades en cada rama de la vida, del pensamiento y de la acción humana. Hay que fundar una sociedad universal.

En ella debe ocupar la Iglesia el primer puesto, y todos los otros miembros deben vivir en armonía con ella. Toda actividad de la sociedad, como toda la de sus individuos, debe concertarse con sus leyes, es decir, con las le-

yes de la conciencia, de la moral y de la religión; por consiguiente, con las leyes del derecho, de la naturaleza y de Dios.

Entonces se realizará esta frase que llena á la época de un terror inaudito, la frase: *el reino de Dios.*

Se considera como cosa terrible el reino de Dios, porque no se ve en él más que un gran monasterio, en el cual sólo pueden vivir penitentes y personas que han renunciado á todo.

No negaremos que la sociedad debe ejecutar en grande lo que cada monasterio se esfuerza por realizar en pequeño. Sí, todos los que forman parte de la sociedad deben practicar la penitencia, porque todos han contribuído á dar alas al mal. Sí, todos deben practicar la renuncia de sí mismos, porque, sin ella, no es posible pensar en la solidaridad. Y todavía más: todos deben atesorar ese espíritu de comunidad que constituye la vida monástica, y que es el cemento que mantiene unido el gran edificio de la sociedad.

Pero, á la vez, nadie tiene necesidad de renunciar á su propia situación, á sus propios derechos, á su propio honor. Al contrario, en la realización de una sociedad establecida de conformidad con la ley de Dios, cada cual halla precisamente la garantía de la integridad, y, al propio tiempo, la de la fructificación de todo lo que le concierne.

El espíritu de comunidad es el mejor muro protector del derecho privado y del público; pero el lazo más sólido para el espíritu de comunidad es la fe común, la moral común, la religión común.

Los hombres tienen necesidad de la sociedad para su propia protección, pero la sociedad necesita del reino de Dios.

7. Iglesia expiatoria é Iglesia de paz.—No podemos decir si la época es accesible á este modo de ver, pero lo que sabemos con certeza es que su suerte futura, quizás muy próxima, depende de que acepte estas ideas ó las rechace. Aumentan constantemente las predicciones al

estilo de Casandra, que declaran inevitable la catástrofe, y aun muy próxima. ¡Que se realicen, si no es posible evitarlas! No queremos detener el curso de la justicia; sin embargo, preferimos acariciar la esperanza de que el mundo, aunque no quiera oir hablar ya del reino de Dios, se hará más accesible á sus palabras, cuando los días de prueba hayan abierto á los corazones el camino de la verdad.

Emilio Gregorovio, en su libro *El cielo en la tierra*, traza la descripción del modo como tendrá lugar el gran castigo, explicando la corta duración de la ceguedad de los hombres y de sus frutos, y la vuelta á Dios de la humanidad purificada. El fin de tan terrible tormenta consistirá en que los hombres buscarán de nuevo al Dios de sus padres, y le elevarán un templo expiatorio.

¡Hermosa y consoladora idea! Más hermoso y consolador será todavía que la sociedad no empiece por esperar el diluvio, sino por fundar previamente, con esfuerzos comunes, una iglesia de paz. Dios se dejará ciertamente apaciguar de nuevo, porque no puede resistir á la palabra *paz*, y más todavía á los actos de paz.

Ahora bien, la iglesia más hermosa, la más fecunda en bendiciones, la más agradable á Dios, será la sociedad establecida sobre principios cristianos, la sociedad regida por la Iglesia, la realización del reino de Dios en la tierra.

Apéndice

VEINTICUATRO TESIS SOBRE EL CONCEPTO GENERAL DE LA SOCIOLOGÍA

(Dos conferencias en el curso social de Viena, 8 de Agosto de 1894).

Para comprender la doctrina sobre la sociedad, hay que dilucidar dos puntos: 1.º Qué es lo que entraña la idea de sociedad; 2.º Cómo debemos entender las relaciones del individuo con la sociedad.

Por razones prácticas, y para facilitar la comprensión del asunto, empezamos por la segunda cuestión.

I

INDIVIDUO Y SOCIEDAD

En la cuestión sobre el puesto que en la sociedad ocupa el individuo, se ofrecen dos errores opuestos. Ambos hacen imposible la solución de la cuestión social. El error de la primera de estas dos tendencias consiste en que no permite á los hombres, al individuo frente á la totalidad, alcanzar su derecho, en que ni siquiera le permite desarrollarse en el todo; la segunda concede demasiados derechos al individuo con relación á la sociedad, poniéndola así en peligro.

a). No hay que decir que la primera de estas dos concepciones es propia de la antigüedad.

Es la ley de la vida de la antigua sociedad, que aparece encarnada en las palabras de Platón: «Vosotros mismos no os pertenecéis; mucho menos os pertenecen vuestras familias, vuestra casa y todo lo que poseéis». De todo, pues, de la casa, de la familia y del hombre mismo, se apodera la sociedad griega. Algo más suavizada encontramos la misma concepción en la Roma antigua.

Tan pronto como el antiguo espíritu pagano vuelve á renacer en los tiempos modernos, en los tiempos del Renacimiento y del Humanismo, se presenta de nuevo esta sociología, y aun por modo más absoluto que los mismos antiguos se hubieran atrevido á expresar. Ningún político antiguo fué tan lejos como Hobbes, cuyo pensamiento fundamental era: «El Estado tiene todos los derechos; el individuo ninguno». Hasta el noble Trendelenburg no repara en decir que «únicamente como miembro del Estado es el hombre principalmente hombre».

En esta teoría cesa todo derecho del individuo; sólo la sociedad le confiere el derecho de ser hombre y los derechos de hombre; sólo ella le permite ejercer la posesión y la actividad pública, pero siempre con la condición de que, en cualquier momento, tiene el Estado la facultad de revocar y anular estos derechos.

En semejantes circunstancias, no podía ser otra cosa la historia que una interminable cadena de revoluciones y sublevaciones, pues contra semejante exceso de obligaciones impuestas por la sociedad, debía producirse una reacción. Nos quejamos de la Revolución francesa, pero quien conozca á Luís XIV y su absolutismo, dirá: «Si hay lógica en la historia, la Revolución era necesaria».

La segunda consecuencia que surge de esta concepción de las relaciones entre el individuo y la sociedad es: Si el individuo merece tan poca consideración al Estado, aquellos que tienen poder para extender sus derechos dento de sus límites, es decir, en el terreno del derecho privado, procurarán hacerlo, en cuanto les sea posible, para indemnizarse por lo menos con sus prójimos. De aquí que sea completamente necesaria, por necesidad natural, la desenfrenada arbitrariedad, y aun la crueldad, con que, en tales circunstancias, se explota, en el terreno del derecho privado, el derecho y el poder del más fuerte con relación á los débiles.

b). La otra teoría opuesta consiste en considerar á los individuos como independientes, y á la sociedad sólo como

un conjunto desligado de ellos, ó como un mal necesario.

Este concepto era en parte el de los antiguos germanos. La antigua concepción germana de la sociedad tenía, en verdad, sus hermosas cualidades, pero también grandes defectos. El desmesurado entusiasmo por el derecho individual debía acabar por destruir el conjunto. El que arroje una ojeada á la historia del Imperio alemán, no necesitará más amplia explicación de estas palabras.

Sobre este principio, se apoya, en el terreno eclesiástico, el protestantismo. Al contrario de la religión católica, sentó, primeramente sólo en el terreno religioso, el principio: «Cada uno es señor de sí mismo». «Cada uno es en el protestantismo—como explica un autor protestante moderno—un reino inmediato de Dios, porque no necesita una iglesia, ningún intermediario entre él y Dios». De aquí que no haya ninguna *iglesia* protestante en el sentido propio de la palabra, ninguna comunidad formada por Dios mismo y revestida de autoridad, ni organismo, ni jerarquía, sino tan sólo uniones democráticas formadas por sí mismas, ó uniones libres de hombres, los cuales por sí mismos constituyen la iglesia, porque así les place y por el tiempo que les place.

Esta concepción fundamental del protestantismo fué aplicada por Rousseau á la sociedad, diciendo: «Cada uno ha nacido independiente; la sociedad no es cosa producida por la naturaleza ó por la voluntad de Dios; el hombre aislado vivía en estado insociable; pero como esto producía demasiados inconvenientes, resolviéronse los hombres—pero libremente, y sólo por el tiempo que les conviniese—á formar una sociedad, y á este objeto sacrificaron una parte de sus derechos». Así se formó el Estado. En cierto modo, es una caja de ahorros en la cual cada uno pone algo de sus derechos privados; estas contribuciones privadas forman la autoridad en general, es decir, el derecho público. La autoridad y el derecho público son, pues, únicamente la suma de los óbolos que cada uno cede de sus derechos, y ciertamente por miedo ó egoísmo, pero no para el bien común.

El moderno liberalismo dice igualmente: «Cada uno es por naturaleza su propio dueño; cada uno tiene el derecho de hacer uso absoluto y sin condiciones de su derecho. La formación de la sociedad es de pura necesidad; pero cada uno debe procurar que la totalidad le arrebate lo menos posible, y le imponga la menor cantidad posible de cargas, así como también debe procurar sacar de ella el mayor provecho posible». Tal es la teoría del llamado Estado de derecho. Según ella, el Estado sólo puede introducirse en donde pueda aplicarse el derecho codificado, brutal; de otro modo, no tiene derecho á intervenir, mucho menos á entrometerse en cosas de moral. De aquí las ideas de *dejad hacer, dejad pasar*, de la no intervención del Estado etc., principios todos que provienen del error fundamental, á saber, que el individuo ha nacido libre, sin que por naturaleza dependa de la sociedad; que sólo por conveniencia hay que fundar la sociedad, y sacrificarle algo de buena ó de mala gana, de lo cual naturalmente hay que indemnizarse á costas del conjunto ó del individuo.

c). Finalmente, hay en nuestros tiempos una teoría que quiere implantar á la letra los principios realizados por modo inconsecuente por las teorías explicadas hasta ahora: tal es el socialismo.

Éste enseña, por un lado, y de acuerdo con el liberalismo, que el hombre, por su naturaleza, es libre, pero que, por razones de oportunidad, debe unirse con sus semejantes. Por otro lado, hace desaparecer por completo el individuo en la totalidad, tal como ocurrió en la antigüedad, como lo enseña Hobbes.

Estas teorías extremas hacen imposible la solución de la cuestión social.

Frente de ellas, preguntamos: ¿Cómo debemos comprender las relaciones entre el individuo y la sociedad? Encontramos aquí una multitud de ideas tan contradictorias como el sí y no; hablamos de individuo y sociedad, de cargas y obligaciones, de unidad y multidad, de derechos privados y públicos, cosas todas que podrían hacer creer que

no hay para ellas solución posible. En efecto, no es fácil resolverlas. Sólo los socialistas piensan en su candidez resolver estas cuestiones con algunas frases comunes. Pero quien las considere fundadamente, hallará que se necesita grave reflexión para reducirlas á la armonía.

Resumimos estas cuestiones en doce tesis.

I. El hombre es un ser libre, independiente, cuyo último fin es servir á su Creador. No obstante, como personalmente libre, *a)* tiene el deber inmediato de cuidarse de sí mismo. También ha recibido de Dios *b)* los medios para conseguir este fin, pues Dios ha provisto á todo hombre, que goce de su ser natural, de los medios necesarios para alcanzar personalmente este fin. De aquí que el hombre posea *c)* también el derecho de usar independientemente de sus medios personales para alcanzar su fin personal.

Esto quiere decir para el cristiano: El hombre lleva, como criatura de Dios, su propio derecho en sí mismo; no es el Estado ni la sociedad quien le pone en posesión de ciertos derechos personales, sino que posee éstos por naturaleza, es decir, cristianamente hablando, de Dios.

II. El hombre no se ha creado por sí mismo; así, pues, no puede extender á capricho sus derechos, ni abandonarlos á capricho. El hombre no es dueño de su honor ni de sus fuerzas, ni del puesto que en la sociedad le corresponde, ni de sus deberes, ni, en último extremo, de su vida. No tiene la libertad de ser ó no útil á la sociedad, sino que está obligado á servirla. El hombre tiene sus derechos y obligaciones de Dios; así, pues, debe ejercerlos en relación con su obligación para con Dios y para con la santa voluntad de Dios.

III. El derecho del hombre se ordena primeramente según sus fuerzas y capacidades, y, en segundo lugar, según la empresa que tiene que cumplir.

a). «Á mayor fuerza, mayor derecho».

Esta frase no puede ser mal interpretada en el terreno cristiano, pues en él no hay fuerza sin empresa, ni derecho sin deber.

Fuerza, derecho y deber permanecen inseparablemente juntos. Los hombres no son todos igualmente creados, sino diferentes según sus fuerzas intelectuales y corporales, y por esto á ellas corresponden sus obligaciones y derechos.

b). Los derechos de los hombres están también de acuerdo con la empresa que deben cumplir. «Á mayor empresa, mayor derecho». Está, pues, fundado en el derecho natural que uno tenga mayor derecho cuanto mayor sea el papel que representa en la sociedad.

En la frase: «Á mayor empresa, mayor derecho», se encuentra la explicación de la siguiente: «Á mayor fuerza, mayor derecho». El hombre no ha recibido grandes capacidades y fuerzas del Creador para que las explote exclusivamente en su provecho, sino para ser útil á los demás. De aquí que no debamos asombrarnos de esta frase: «Á mayor fuerza, mayor derecho», pues confesamos que el hombre tiene que emplear estas fuerzas mayores en utilidad de la comunidad *(bonum commune).*

IV. La desigualdad de los hombres no es una consecuencia del pecado original, como muchos místicos sociales afirman, los cuales, por lo demás, no tienen mucho respeto á Dios ni á su Evangelio; tampoco es consecuencia de la explotación é injusticia que algunos se han permitido con sus prójimos,—aunque esta causa haya contribuído al aumento de la desigualdad—sino que, por sabia disposición de Dios, es la base de la sociedad.

Está en la intención de Dios que los hombres no sean iguales en talento y dones generales, ni en riquezas, pues de otra manera, la sociedad humana no hubiera podido fundarse, y mucho menos permanecer unida.

Que nadie piense que con esto defendemos la desigualdad de hoy día y la que en todos tiempos ha existido. Diferencias que la sola palabra esclavitud expresa, diferencias del tiempo de los Césares, cuando algunas personas poseían media provincia, y millones no tenían posesiones ni derecho, ni defensa, ni siquiera eran considerados

como personas, tales diferencias no están fundadas en la providencia de Dios.

Pero esto no impide decir que la desigualdad está fundada en la naturaleza. El esfuerzo del socialismo para convertir á los hombres en números iguales, y reducir los medios de trabajo y el trabajo á una sola mano, es tan antisocial como aquel sistema de robo, según el cual toda la posesión y derecho se acumula en uno solo.

Dios ha creado al hombre diferente en fuerzas corporales é intelectuales. También ha ordenado que posesión y trabajo estén separados. Esta es una disposición sabia y santa, sin la cual la sociedad humana no podría subsistir. Figurémonos un hombre que posea millones y que pueda administrarlo todo por sí mismo; ¿qué sería del mundo en 50 años?

Con esto no queremos negar que bueno es que cada uno, aunque tenga que trabajar, posea cierta propiedad.

Por lo demás, la desigualdad es la que nos mantiene unidos. En donde falta la caridad, la única posibilidad para unir á los hombres, aunque forzosamente, es la necesidad, y la necesidad es un buen cemento para los hombres.

V. Según lo dicho, debe cada uno hacer uso de sus derechos teniendo en cuenta: primero, que otros también pueden usar de sus dones y derechos, y, segundo, sin perder de vista la totalidad.

a). Todo el que, como yo, ha sido creado por Dios, tiene derechos como yo, porque tiene sus dones sobre los cuales se fundan sus derechos. Así, pues, nadie puede decir: «El que usa de su derecho, á nadie daña». Sobre esto se invoca el derecho romano; pero ni siquiera en aquella forma rígida, en la cual nuestro furor brutal de competencia y de especulación comprende esta frase, tiene en él aplicación. Mi derecho sólo se extiende hasta allí donde empieza el del prójimo. El derecho de cada uno limita mi propio derecho. El límite de un derecho privado ajeno, es el límite del mío. Si traspaso el límite de aquél, ejerzo mi derecho en dominio ajeno, y cometo una injusticia.

Esto no debe entenderse en el sentido en que lo afirma Kant: «Si fuese yo solo, tendría todos los derechos, tan pronto somos dos, se dividen estos derechos en dos, y si hay millones, se deben dividir mis derechos en millonésimas partes». Una concepción tan mecánica, como si se pudiese cortar el derecho con tijeras, no es propia de un filósofo. No; no exteriormente se corta el derecho, sino que está limitado interiormente. Por esto se dice: «Con su propio derecho, también puede uno obrar injustamente». Esto quiere decir que el derecho del individuo, por naturaleza, debe tener en consideración el ajeno, á fin de no vulnerar el derecho privado, no obstante el fundamento del derecho.

b). El derecho privado está además limitado por la consideración de la totalidad, ó, como ordinariamente se dice, del bien público.

No quiere esto decir que debo sacrificar lo mío por lo que debo á la totalidad, como lo afirman Rousseau, Hobbes y otros socialistas modernos.

Al contrario; así como los derechos privados de otros son límites naturales interiores para los míos, así éstos encuentran en el derecho público un segundo límite natural. Yo estoy destinado á vivir en sociedad, y tengo mis dotes y derechos para su servicio. Allí en donde empieza el bien común, cesa mi derecho privado en absoluto. Así, pues, no hago ningún sacrificio de aquello que, por derecho de naturaleza, es mi derecho, sino únicamente lo limito.

VI. Esta obligación del individuo con relación á la sociedad, está ya en la naturaleza del hombre. No es, pues, una invención introducida por un contrato.

Cada hombre—dicen los Santos Padres—nace con la obligación de hacerse útil á la sociedad humana. Ya Aristóteles y Cicerón describían al hombre como *animal sociale*, como un ser que, ya por su naturaleza, tiene deberes con relación á la totalidad. Que esta palabra tenía para ellos muchas significaciones secundarias que procedían de la concepción antigua de la sociedad, no hay que negarlo. No obstante, el principio de esta concepción es justo.

VII. De esto se deduce que la unión con la sociedad no consiste en limitar la libertad personal, ni en la cesión de los derechos propios.

No hay, pues, un derecho privado absoluto; no se da un derecho privado, del cual no se desprenda un deber social.

VIII. Pero la totalidad, la sociedad, tampoco tiene su existencia y sus derechos por modo absoluto, ni sin límites, sino que debe subordinarse á dos consideraciones: 1.ª la referente á sus fines públicos propios, y 2.ª al bien del individuo.

a). Al fin se refieren los derechos, y á los derechos, las obligaciones. Si el Estado y la sociedad tienen derechos, los tienen tan sólo en consideración á sus propios deberes. Allí donde los fines y deberes de una sociedad acaban, allí también acaban sus derechos.

b). También el derecho del Estado y de la sociedad está limitado por el bien del individuo. Por esto el Estado no puede privar ó lesionar los derechos del individuo. Los derechos del individuo no dependen del Estado; de aquí que éste no pueda privarle de ellos. La teoría de Lasson de que el Estado no tiene obligación de cuidarse del bien de sus súbditos expone al Estado al odio público. Si los individuos no ven fomentado su interés por la sociedad, no hay que censurarlos porque prescindan del interés de la sociedad.

IX. De esto se sigue que es una locura y una injusticia sin ejemplo qué los derechos sean tan sólo conferidos y creados por el Estado.

Verdad es que los griegos no conocían otro derecho privado que el que confería el Estado, y que, en tiempo de los romanos, sólo poseían derechos personales aquellos á los cuales la ley se los concedía, es decir, los hombres libres.

En tiempos recientes, se ha preconizado otra vez la idea de que sólo el Estado es el creador de todo derecho. Este poder le es particularmente atribuído en la doctrina de la «persona jurídica». Según ella, no hay derechos individuales. De esto se sigue que la persona jurídica no saca su fuerza y su derecho de la unión de sus miembros, sino que ella, con su derechos fundamentales, sólo es una emanación del derecho público.

Frente á estos errores, hay dos puntos ciertos:

1.º Los derechos privados no proceden de la sociedad,

2.º Y al revés: Los derechos privados no pueden ser ejercidos sin consideración al derecho público, el cual para ellos es tanto un límite como una protección.

X. Así como en el individuo se corresponden los derechos y los deberes, así como no hay derechos privados sin correspondientes obligaciones, y así como cada obligación privada tiene por fundamento un derecho privado, así también ocurre con la sociedad y con el derecho público.

El Estado antiguo no conocía obligaciones con relación al individuo; para los romanos, hubiese sido crimen de alta traición sostener que el Estado tenía deberes para con sus súbditos.

También hay en nuestro tiempo personas que se extrañan del principio sentado.

Sin embargo, es así: Si el Estado tiene derechos, también tiene obligaciones, tanto en la vida privada como en la pública. También el individuo tiene derechos que reclamar del Estado.

XI. En la sociedad no ocupan todos los individuos el mismo puesto, sino que son diferentes entre sí, pero tienen el mismo derecho, es decir, son diferentes en capacidad y fuerzas, pero tienen el mismo derecho á ser protegidos en sus derechos grandes ó pequeños. El jornalero debe ser protegido en su salario de 3 reales como el millonario, al cual nadie puede quitar su palacio. Quizá no sea hoy en día inútil observar que se debiera ante todo demostrar legalmente al rico la injusticia de su posesión.

Además, todos están igualmente obligados á protegerse y respetarse recíprocamente en sus derechos. Nadie puede decir: «¿Qué me importan los demás? ¡Vivo para mí; los otros deben cuidarse de sí mismos!» Los hombres son, den-

tro de la sociedad, mutuamente solidarios, y por esto, todos están obligados á cuidarse de todos, no cada uno de sí, pues en esto hay una gran diferencia.

De lo dicho resulta:

XII. El principio capital de que la sociedad debe considerarse como un organismo.

La concepción «concepto orgánico de la sociedad» es el principio fundamental más opuesto á la concepción mecánica atomística, ó, como se prefiere decir hoy día, al concepto individualista, el cual ha sido especialmente inventado por la concepción del Estado liberal.

El organismo no es, en primer lugar, un dado, una gran masa que constituya un todo imposible de precisar. El organismo no es, en segundo lugar, una suma de partes iguales, por ejemplo, un montón de granos de trigo.

El organismo, en tercer lugar, no es una simple estratificación. He aquí un cadáver cortado por el médico en varios trozos, los cuales ha unido de nuevo; hay aquí una aglomeración de partes, pero el organismo está destrozado.

El organismo primeramente exige una multitud de partes. En segundo lugar, quiere que éstas sean diferentes y desiguales. De lo dicho hasta ahora se deduce que no hay necesidad de insistir más sobre este punto. Comprendemos que Pablo, que fué el que presentó la idea de «organismo»,—pues el mismo Aristóteles andaba confuso en esto—insista enérgicamente en que el organismo debe estar formado de diferentes partes.

También Santo Tomás de Aquino insiste en ello, diciendo que, sin variedad y número de partes, el organismo es imposible. Lo mismo pasa en la sociedad. No hay que unir á los hombres sólo exteriormente, sino que también deben ser unidos por modo interno. Si sólo están unidos por un círculo de hierro, como un tonel, no existe el organismo. La unión debe crecer por dentro, como crecen la planta y el hombre. Finalmente, la actividad particular de los miembros individuales debe encaminarse al fin común de todo el organismo.

El liberalismo es el que más ha desconocido esta concepción del organismo, al quebrantar á los miembros de la sociedad, su unión y sus vínculos, y al perseguir con odio implacable todo recuerdo de jerarquías é instituciones feudales. Con esto ha abierto el camino al socialismo.

II

NATURALEZA Y OBJETO DE LA VIDA SOCIAL HUMANA

I. Por sociedad, en sentido general, entendemos la unión duradera de varios, que, ó se obligan por sí mismos á conseguir determinado objeto por medio de la actividad común, ó están ya obligados á ello.

Aquí se trata de cuatro puntos esenciales:

1.º Hay, en parte, sociedades libres, y, en parte, necesarias. El hombre es un ser independiente y libre; es su propio dueño, pero también está obligado al servicio de otros, también está obligado á vivir para toda la sociedad.

Vivir juntos y trabajar con otros, social actividad, este es el deber natural del hombre.

Pero ello no impide que—jamás insistiremos suficientemente sobre esto—el hombre guarde su libertad, no sólo para su propia persona, sino también con relación á la actividad humana. La obligación de ser miembro de la sociedad pública general, no priva al hombre en nada de su derecho de formar, según su libre arbitrio, sociedades particulares más estrechas y libres.

La concepción moderna del Estado usurpa exclusivamente el derecho de la formación de sociedades. Pero, felizmente, la conciencia alemana—de la cristiana no queremos hablar—reacciona tan decididamente contra esto, que nunca es posible oponerse por completo á su derecho. En tiempos recientes, la jurisprudencia, y en parte tam-

bién, la legislación, ha vuelto á dar cierta expresión á este derecho del hombre para la formación sociedades.

De esto resultan tres clases de sociedades.

a). Hay sociedades que obligan á la sociedad humana tomada en conjunto, pero no al individuo. Á ellas pertenece, ante todo, la familia. La familia es una unión que obliga á la humanidad, pero que no puede ser impuesta á los hombres en particular. Muchos juzgan el celibato, la renuncia al matrimonio, como un crimen contra la sociedad humana. ¡Ojalá que éstos pudiesen proporcionar á los cientos de miles que con gusto contraerían matrimonio, pero que sólo obstáculos encuentran, la posibilidad de contraerlo! Los que voluntariamente renuncian á fundar una sociedad privada, libre y más estrecha, la familia, para mejor servir á la sociedad obligatoria general, no vulneran en modo alguno sus deberes sociales.

b). Pero hay uniones que son obligatorias para el individuo, por lo menos, para grupos más ó menos grandes de ellos, pero en manera alguna para la humanidad en general. Á ellas pertenecen las sociedades de educación y de socorro en caso de necesidad. Este deber concierne, pues, á los hombres, ó á grupos de ellos entre sí. Sólo en caso de necesidad, y por modo subsidiario, puede atribuirse al Estado el derecho de tomar á su cargo el fomento de los intereses á que se dedican estas sociedades.

c). Finalmente, hay sociedades que obligan tanto al individuo como á toda la humanidad. Á éstas pertenecen las que persiguen fines morales, y especialmente las que fomentan la empresa religiosa del hombre, en primer lugar la Iglesia, y después el Estado.

2.º Á la idea de sociedad pertenece también la idea de *unión de varias de ellas.*

Pero varias pueden formar una sociedad sin que radiquen en un mismo punto. Una sociedad literaria, v. g., una Academia, es una sociedad según todas las reglas del derecho. No obstante, los miembros de ella pueden vivir esparcidos por toda Europa, y aun por fuera de Europa. Pero si un extranjero puede pertenecer á una sociedad ordinaria, ¿por qué la Iglesia no podría estar extendida por el mundo entero, y constituir, no obstante, una verdadera sociedad?

De la expresión «unión de varias» se deduce que estas varias, por lo menos en el terreno que las une, tienen cierta proporción de semejanza, aunque no en el mismo grado.

No puede existir una sociedad en el verdadero sentido de la palabra, si hay entre sus partes una diferencia esencial. Un señor y un esclavo no pueden, según el sentido de la ley antigua, constituir una sociedad, porque su diferencia es tan grande como el sí y el no. Igualmente, no se considera como sociedad propia la unión entre hombre y mujer, en la cual la diferencia de derechos sea tan grande como en el *pellicatus* ó en el *concubinatus.* Del mismo modo, una sociedad entre obreros y capitalistas, tal como se concibe hoy día, no puede considerarse como sociedad en el verdadero sentido de la palabra, porque la diferencia es demasiado grande, y, por un lado, no es raro que se susciten demasiadas exigencias, y, por otro, falta ciertamente derecho en el cual puedan apoyarse los obreros.

3.º Pertenece al concepto de sociedad la nota de duración. Cuando algunos se unen para hacer una excursión, ú hombre y mujer se juntan por pasión ó conveniencia, nadie sostendrá que se ha constituído una verdadera sociedad.

4.º Pertenece igualmente á la idea de sociedad la condición de unidad. Estar juntos y vivir juntos no constituye una sociedad. Si doce amigos se juntan para hacer una comida, nadie podrá decir que se ha formado una sociedad. Una sociedad es solamente posible, si se persigue un fin general, y si se ejerce una actividad común que esté en cierta relación con el fin. Cada sociedad debe, pues, tener un objeto, perseguir un fin;—ninguna sociedad es fin de sí misma, ni siquiera el Estado—y, en segundo lugar, debe proponerse una actividad común ordenada á este fin. Cuando varios tra-

bajan sólo por casualidad para alcanzar cierto fin, por ejemplo, una sociedad de excursionistas, nadie dirá que es una sociedad.

II. La condición más importante para una sociedad es, como ya lo hemos dicho, la unidad. Donde no hay unidad no puede haber sociedad en el verdadero sentido de la palabra.

La palabra unidad se comprende de diferentes maneras. Hay quien se figura una sociedad sencillamente como una unidad numérica compuesta de algunos millones. El célebre opúsculo de Siéyes sobre el tercer estado dice que, hasta entonces, 200.000 cabezas habían compuesto el Estado en Francia, es decir, el primero y el segundo, la nobleza y el clero. Ahora viene el tercero; éste, con relación á los otros dos estados, estaba en la proporción de 24 millones á 200.000; por consiguiente, tenía 120 veces más derechos que aquellos. Tal es la llamada felicidad individualista, ó, mejor dicho, la atomística concepción de la sociedad.

Al hablar de la unidad social, pensamos en la unidad interior, lógica. Donde no existe ésta, no hay sociedad; tan sólo se puede hablar de montones, turbas, huestes, agregados, conglomerados, acumulaciones, nunca de una sociedad.

De conformidad con esta suposición, queda ya excluída la teoría de Rousseau. Si todo padre de familia no es más que una mónada, aunque se junten por libre contrato, poniendo cada uno algo de su voluntad y de su poder en la caja común llamada poder del Estado, alguna cosa podrá llevarse á cabo, pero semejante unión no puede calificarse de sociedad, pues le falta la unidad interior.

Con la teoría que siempre se atribuye á los católicos, la teoría de Haller, el llamado restaurador de las ciencias políticas, tampoco puede llegar nunca á constituirse una sociedad. Esta teoría supone que los hombres, uniéndose entre sí, multiplican sus derechos privados. Cien mil, ó millones de derechos privados, constituirían, (según Haller) algo más que simples derechos privados, y así se formaría el derecho público. El derecho público, según Haller, no es otra cosa que la suma total de tantos derechos privados como personas privadas viven en el Estado.

Esto es justamente lo contrario de lo que nosotros, católicos, debemos sostener hasta el último extremo. Ya Aristóteles insiste en que el derecho público, el bien del Estado y el bien común, son substancial y cualitativamente algo completamente distinto del derecho privado, del derecho del individuo; y Santo Tomás de Aquino siempre hace hincapié en el principio de que el derecho público y el privado se distinguen substancialmente. Se debe, pues, rechazar categóricamente la teoría de Haller, porque es completamente opuesta á la verdadera sociología cristiana.

Por lo demás, no basta tampoco la ficción lógica de un ser universal, ó, como supone Hobbes, de la voluntad del todo. Hobbes considera la unidad de la sociedad como una fantasía, la cual se realiza por una cosa lógica que no puede definirse con más precisión, pero que se llama voluntad del conjunto.

Hay la menor cantidad de unidad, cuando la unión debe hacerse sin médula y conjunto interior, sólo por fuerza exterior, como por círculos de hierro. Y así, roto el círculo por el despotismo, se arruina el Estado.

Por consiguiente, para que exista un Estado, se necesita una unidad interior, natural, orgánica. Exige ella, en primer lugar, diferencia de miembros; luego, independencia de los miembros particulares;—punto éste que el absolutismo es incapaz de concebir—en tercer lugar, que los miembros particulares independientes puedan unirse, según su semejanza, en grupos, clases y corporaciones, y, finalmente, que los grupos se unan á la gran totalidad común por la unidad interior que llamamos autoridad.

Con esto tenemos, en cierta manera, tres círculos concéntricos; primeramente, las individualidades, las personalidades, después las agrupaciones de las sociedades par-

ticulares, y, finalmente, la conjunción ó la totalidad del gran Estado, ó la sociedad en general.

III. De aquí surge este principio capital, á saber, que la unidad como totalidad, que la sociedad, no sólo cuantitativamente es mayor que las partes individuales, sino que cualitativamente, esencialmente, es de otra especie que la suma de todas las partes individuales.

De este principio depende la comprensión de toda la sociología cristiana. Ningún punto merece tanta atención como éste, pues aquí se separan los caminos del individualismo ó del materialismo y la concepción de la sociología cristiana.

Nunca podremos familiarizarnos con el principio en que se fundan todas las concepciones democrático-sociales y materialistas, y desgraciadamente también, no obstante los disfraces con que las desfiguran, todas las liberales, á saber, que el Estado, la sociedad, no es otra cosa que la suma de todas las fuerzas representadas en ella.

El Estado, la sociedad, es esencialmente de un orden cualitativamente más elevado que la suma de todas las partes individuales; de lo contrario, no sería una unidad orgánica. Un cuerpo humano es, como un todo cualitativo, algo más que la suma de sus partes; un químico nunca podrá hacer un hombre con las partes humanas, pues jamás caerá bajo su poder lo que constituye al hombre como unidad, ni jamás podrá someterlo á la acción de sus retortas. Del mismo modo, toda planta es cualitativamente algo distinto de las partes individuales que la componen. Por esto Aristóteles sostiene con firmeza que el Estado, substancial, ó, como decimos hoy, cualitativamente, es de otro modo que la suma de todas las partes particulares. Esta afirmación se armoniza con la anterior, á saber, que el derecho público se distingue esencialmente de la suma de los derechos privados. Un Estado con 25 millones de habitantes, no tiene más derechos que otro con 3 millones; un Estado con 50 millones no tiene derecho alguno á deshonrar á los pequeños Estados, porque posea

mayores derechos exteriores; el pequeño Estado tiene los mismos derechos que el grande, pues los derechos no son cuantitativos, sino cualitativos.

IV. La unidad según la cual debemos representarnos la sociedad, es activa por sí misma y responsable por sí misma.

Aquí tocamos un principio que tratamos con cierta vacilación, pues tenemos en contra toda la opinión de nuestro tiempo moderno, y porque, además, todas las precauciones son pocas para no caer en los errores de Hobbes y de Rousseau.

¿Cuántos políticos y jurisconsultos hallaremos hoy que admitan el principio de la responsabilidad de una corporación, de una sociedad? Algunos hay todavía, gracias á Dios, pero éstos casi tienen que defender su honor para que, por causa de este principio, no sean excluídos del gremio de los sabios. En el siglo XVIII, era peligroso decir que la destrucción de Lisboa había sido un castigo que la ciudad había merecido centenares de veces. Pero entonces, también debía haberse desterrado, junto con los Jesuítas, el Evangelio, pues éste está también de parte de los Jesuítas en lo relativo á Jerusalén. Sobre este punto, eran los antiguos mucho más cristianos que nosotros, porque pensaban más razonablemente y más en armonía con la naturaleza, que nuestra sabia legislación política moderna. Los antiguos griegos eran, no obstante su ligereza, más serios y perspicaces en esta materia. Sófocles dice, en el *Edipo Rey*, que cuando un Estado, un país, un pueblo pecan, tienen que hacer penitencia. Los antiguos romanos no emprendían una obra política, sin antes ofrecer sacrificios por la sociedad, el Estado y la ciudad, pues estaban convencidos de que el pueblo y la sociedad habían pecado y eran responsables. En una palabra, hay delitos de corporación. Sí, corporaciones, congregaciones, sociedades y Estados, y aun toda la sociedad, pueden ser culpables. En este principio—sea dicho entre paréntesis—descansa la doctrina cristiana del pecado original y de la Redención.

Cada corporación, cada sociedad, si es una unidad ver-

daderamente organizada, tiene, pues, también su propia moral. Hay una moral pública, como hay una moral privada. La moral pública, empero, no se encuentra en esta ó la otra persona, ni tampoco en la autoridad sola, pues sería una injusticia imputarle todas las infracciones de la moral pública, sino que de ella todos son responsables, toda la sociedad, como unidad, como encargada de toda la actividad común; y lo que llamamos en la historia castigo de Dios, es una prueba histórica de que, ante Dios como ante el mundo, hay violación de la moral pública, la cual es imputable á la sociedad como tal.

Desde este punto de vista, Isócrates poseía una sabiduría más profunda que la mayor parte de nuestros filósofos, pues dice que no es posible que la falta que un Esdo ha cometido quede sin castigo en este mundo.

Hobbes fué el primero que puso en claro la concepción de la moral pública. Pero la explica mal, diciendo que la publicidad sólo es activa por la voluntad de todos. Según esto, considera la moral pública únicamente como la suma de todas las voluntades individuales, lo que es decir demasiado poco.

Con razón combatió Rousseau este principio. Pero, por otro lado, fué demasiado lejos. «La vida, la sociedad,—dice—no ha de considerase como la suma de todas las voluntades privadas; de aquí que haya que suponer para el público, para la generalidad, para el Estado y la sociedad, una voluntad propia é independiente». Esto es el otro extremo.

Debemos afirmar que la moral pública se constituye por la voluntad, por la actividad de todos, ó por lo menos, de muchos, especialmente de los miembros más influyentes de la sociedad. Muy diferente es considerar, v. g., el patriotismo como actividad del individuo ó de toda la sociedad. Todos quieren la paz, excepto quizás algunos soldados de profesión, pero tan pronto que se trata de la sociedad, la cosa cambia. ¿Cuántas personas no defienden vicios en público, á los cuales no se entregarían nunca privadamente? Trina uno en casa contra las libertades modernas, pero en el ayuntamiento da su voto á todo lo que quiere la opinión pública. Vese, pues, cuán diferentes son ambas cosas, aunque la moral pública se constituya por los miembros de la sociedad. Precisamente es esto una prueba de que la sociedad, como tal, obra sobre nosotros como unidad, como un todo, con fuerza invencible, y que nos dejamos guiar en estos momentos por un punto de vista completamente distinto del que constituye nuestra opinión privada. La libertad del individuo y su cooperación en el obrar de la sociedad no cesa nunca; sin embargo, la actividad de la sociedad es esencialmente diferente de la del individuo.

V. Al hablar de la unidad de la sociedad desde el punto de vista cristiano, tratamos del principio de autoridad.

No hay otro camino para salvar la unidad interior de la sociedad y afirmar el principio de que la sociedad, como unidad, es algo más elevado. Así como el organismo del cuerpo humano, mediante el alma, se convierte cualitativa y substancialmente en otra cosa que la suma de los miembros, así se forma, con la suma de todos los miembros individuales y de sus derechos en la sociedad, algo distinto y más elevado, algo cualitativa y substancialmente diferente, uniendo la sociedad, como tal, por medio de la autoridad á una unidad interior.

¿En qué forma debe ejercerse esta autoridad? Es bastante indiferente. Basta con que haya una autoridad y sea ejercida uniformemente.

Porque, en primer lugar, se necesita un poder uniforme que dirija la totalidad hacia un fin; de lo contrario, la sociedad no puede cumplir su fin uniforme. En segundo lugar, se necesita una potencia mayor pensadora, que anime y vivifique á la sociedad. Por ejemplo, un ejército entra en batalla y todos sus miembros quieren aniquilar al enemigo. Pero ¿de qué servirá que 100.000 hombres estén unidos y tengan la misma voluntad? En efecto, este ejército fácilmente puede ser batido, si le falta el poder unifi-

cativo que dirija todas estas voluntades al mismo fin y comunique al ejército su fuerza. Un ejército de 10.000 hombres fácilmente puede vencer á otro de 100.000, como se vió en Grecia. Aun en el caso de que una gran masa se halle penetrada de la misma tendencia, no podrá conseguir su fin, si le falta el lazo unitivo de la autoridad interna.

Vese, pues, que la *voluntad lógicamente pensada*, como lo cree Hobbes, la *voluntad de todos*, como con gran exactitud indica Rousseau, no sirven absolutamente de nada. La autoridad por la gracia del pueblo, tal como se complacían en decir en el año de 1848 para expresar la diferencia entre la institución cristiana del Estado y la de la sociedad, la voluntad colectiva del pueblo soberano, no es la autoridad. Por otra parte, la voluntad pensada, abstracta, panteísta, tal como desgraciadamente se expresa con frecuencia la jurisprudencia de hoy, la voluntad general, como dice Rousseau, no es posible. Ésta sólo sería posible, si el todo fuese la evolución panteísta de la divinidad. La unidad, pues, se funda en que todos dirijan su voluntad á un fin, y en que un poder ponga todas estas voluntades á su servicio y las dirija á este fin. Por consiguiente, es incondicionalmente necesario que la multitud posea un poder unificativo, más elevado y pensador, que conduzca al fin.

Por esto decimos: la autoridad es necesaria para una sociedad unida, y tal autoridad debe tener también fuerza para obligar. Rousseau admitió que la autoridad es necesaria, pero, desde su punto de vista liberal individualista, suponía que la autoridad es tan sólo una fuerza ejecutiva, no teniendo otra cosa que hacer que ejecutar la voluntad de los individuos. Pero esto no basta en absoluto. Sin poder ejecutivo, sin voluntad reflexiva, sin autoridad suficiente, no puede existir una sociedad, ni reducirla á la acción. Si una sociedad debe existir unida, debe también ser guiada por una autoridad.

VI. La autoridad ó fuerza no puede naturalmente tener por único objeto á sí misma;—existe sólo para la totalidad,—y sólo puede ejercer su actividad en unión con el conjunto de la totalidad, principio que nunca se encarecerá como es debido.

Toda autoridad aislada y egoísta, que se encuentre frente á la comunidad representada por ella, debe forzosamente degenerar. Un déspota que no se preocupa del bienestar de su Estado, debe forzosamente abusar de su autoridad y andar por mal camino, por lo que tal Estado debe degenerar.

La autoridad puede únicamente exigir de los miembros de la sociedad lo que la pone en relación con el fin de la sociedad. Todo lo demás nada tiene que ver con la autoridad como tal.

Finalmente, no se extiende la autoridad ó fuerza más allá del fin de la sociedad. Así, pues, no hay peligro alguno de que, si se concediesen á la Iglesia sus derechos, fuese imposible ó dificultosa la existencia del Estado.

VII. La humanidad tiene, por naturaleza, la obligación de unirse en sociedad.

No es por pura casualidad por lo que los hombres se han juntado en sociedades públicas ó Estados. No es sólo la pasión, como Hobbes sostiene, ó la consideración del interés, como Rousseau supone, lo que mueve al hombre á unirse á sus semejantes, sino que por naturaleza está destinado á vivir en sociedad.

No quiere esto decir que cada una de las sociedades existentes corresponda al ideal de la sociedad. Pero las relaciones sociales están, como tales, fundadas en la naturaleza del hombre, y, por naturaleza, son un deber para él.

Así, pues, no es verdad que el egoísmo y la explotación hayan fundado las sociedades. Es una exageración lo que afirman los obreros, los socialistas y otros descontentos de la situación del mundo—descontentos con razón, lo admitimos—á saber, que las sociedades económicas han sido únicamente fundadas por el egoísmo de los capitalistas.

El egoísmo puede explotar estas sociedades, como cualquiera otra, pero las ha fundado la necesidad recíproca,

es decir, la desigualdad de todos, y, como ésta es natural, la naturaleza.

VIII. Si la formación de la sociedad es impuesta á los hombres por la naturaleza como obligación, así también la autoridad proviene de la naturaleza.

La autoridad no es simplemente una invención positiva, histórica, no una usurpación de un hombre listo, sino que se funda en la naturaleza del hombre y de la sociedad. No puede existir una sociedad unida, sin que por medio de la autoridad se haga de ella lo que es ó debe ser.

IX. La sociedad humana encierra en general, en el sentido más amplio de la palabra, todos los fines para cuya consecución los hombres existen en la tierra, y todas las empresas que deben realizar en ella.

Estas son: 1.ª la familia, 2.ª los asuntos económicos, 3.ª la educación, 4.ª la seguridad pública, las relaciones políticas, 5.ª los deberes morales y 6.ª los religiosos.

La sociedad humana abarca, pues, seis empresas ó deberes principales.

X. Claro es que una sociedad humana universal no puede realizar todas estas diferentes empresas. En otros términos, no hay un Estado absoluto, un Estado universal. Los fines que la sociedad humana tiene que lograr son tantos y tan diferentes, que es imposible que los realice una sola sociedad.

Por consiguiente, está en la naturaleza de las cosas que se formen diferentes sociedades, las cuales—cada una independientemente—procuran realizar una parte de la empresa de la sociedad humana.

Por consiguiente, un Estado tal como lo quieren los legistas un Estado de cultura, que abarque todos los fines de la cultura humana, es una pura imposibilidad. Con la mejor buena voluntad del mundo, no sería posible unir entre sí todas estas empresas.

Ante todo, es la familia, en su esfera, la primera y más necesaria sociedad. Es independiente, tiene su fin propio, y es el primer miembro por medio del cual debe realizarse el fin de la humanidad.

El Estado tiene dos fines determinados: el sostenimiento de la seguridad pública y del derecho público, para lo cual le son necesarios muchos medios. La misma situación de las cosas se encarga ya de indicar que un solo Estado no puede realizar esta empresa, como lo demuestra la historia de todos los tiempos, ya que, si no ha sido posible la existencia de un solo Estado, mucho menos es posible que un solo Estado concentre en sí todos los intereses de la cultura humana. Cada Estado tiene bastante que hacer si quiere cumplir, en su esfera, su fin propio, y no necesita despojar á otras sociedades de sus derechos naturales, ó bien, si la expresión es demasiado fuerte, quitarles algo de sus derechos, ó someterlas á tutela.

Para ejercer sus derechos, y con el fin de asegurarse cierta independencia, tienen los hombres la facultad de unirse para realizar ciertos fines económicos. Los hombres siempre se han reunido en todos los tiempos, en número mayor ó menor, para desenvolver más fácilmente, con una actividad común, los intereses de economía general. Estos derechos están en la naturaleza de las cosas, pues las cuestiones de economía son esencialmente diferentes de las de la política, y no consiste ciertamente el provecho del Estado, ni el de la sociedad, en que el Estado procure chupar la savia de la sociedad.

Nuestro tiempo nos ofrece de ello las pruebas más concluyentes. No hay hombre de Estado alguno, si es serio, á quien el desarrollo de las presentes circunstancias políticas no causen terror y espanto, ni á quien la situación de la hacienda pública no inspire el mayor pánico para lo futuro, y quizás también para lo presente.

Pero ¿cómo remediarlo? Prescindimos desde luego de toda consideración puramente política. Desde que se ha empezado por medir las necesidades del Estado sólo en consideración al Estado, y por exigir que la sociedad económica provea á estas necesidades, todo anda trastornado, y

la salvación no es ya posible. Al contrario, debía preguntarse: ¿Qué es lo que la sociedad civil puede soportar? Y según su contestación, debían ordenarse las empresas políticas. Quizás esta mezcla de sociedad económica y política, la absorción de la sociedad económica y el quebrantamiento de su independencia, se venguen más del Estado que de la misma sociedad civil. En todo caso, ambos marchan á la ruina.

Pero ante todo es independiente, en su esfera, aquella sociedad que persigue los intereses más elevados del hombre, los morales y religiosos, la Iglesia. Es inconcebible el propósito de privar á la Iglesia del derecho de independencia, ya que la Iglesia persigue especialísimamente fines morales y religiosos, completamente diferentes de los del Estado.

La familia, el Estado, la sociedad económica, la Iglesia, son, por consiguiente, partes tan sólo de la general sociedad humana, pero miembros ó grupos independientes, cada uno con su derecho, con su esfera de acción, con su fin.

XI. Naturalmente, estas grandes y necesarias sociedades no pueden ser obstáculo alguno para la formación de asociaciones libres, con tal que no entorpezcan el bienestar público.

El derecho á la asociación libre está en la naturaleza del hombre, y ninguna ley política, ninguna violencia, puede hacer imposibles estas asociaciones, ó despojarlas de su derecho. Tampoco debemos considerar como válida aquella teoría que dice que todas estas uniones dimanan de la voluntad del Estado.

XII. Todas estas sociedades, la familia, la sociedad económica, el Estado, la Iglesia, las uniones libres de toda clase para la educación ú otros fines, son ciertamente independientes, como los miembros de un cuerpo, ó como grupos de miembros, como los pies y los brazos, pero entre ellas median obligaciones solidarias, precisamente como solidarios son entre sí los individuos con relación á la sociedad. Deben, pues, obrar juntas para alcanzar los fines de la grande sociedad general humana.

No es posible una gran sociedad general internacional, en la cual todos sean únicamente miembros de un gran todo único. No puede existir una sociedad humana tal como se la imaginan los internacionalistas, de manera que todos pertenezcan directamente á una gran totalidad. Sólo siendo todos los miembros independientes y sintiéndose solidariamente obligados á trabajar juntos para la consecución del gran fin de la humanidad, de la empresa general humana, es posible la realización de la sociedad general humana, y sólo con la condición de que los individuos estén mediatamente unidos con la gran totalidad, es decir, por grupos, por medio de las sociedades independientes, grandes ó pequeñas, á las cuales pertenezcan.

Esta es la diferencia capital entre la verdadera sociología y aquella otra falsa sociología que se alimenta de los sueños del Estado futuro socialista.

Sólo en el sentido y en la suposición de que los miembros particulares de la sociedad, la familia, las corporaciones libres, el Estado, la Iglesia, permanezcan unidos y dueños de su derecho, y contribuyan solidariamente á la realización del fin universal de la humanidad, á la edificación de la gran sociedad, de la llamada república universal pacífica, sólo así nos podemos adherir al esfuerzo de formar una alianza general internacional de humanidad y de paz.

VICARIATO GENERAL

DE LA

DIÓCESIS DE BARCELONA

Por lo que á Nos toca, concedemos Nuestro permiso para publicarse los tomos VII y VIII de la cuarta parte de la obra titulada *Apología del Cristianismo*, escrita en alemán por el R. P. Alberto María Weiss, del Orden de Predicadores, y traducida al castellano por el Dr. D. Modesto Hernández Villaescusa, mediante que de Nuestra orden ha sido examinada y no contiene, según la censura, cosa alguna contraria al dogma católico y á la sana moral. Imprímase esta licencia al principio ó final del tomo y entréguense dos ejemplares del mismo, rubricados por el Censor, en la Curia de Nuestro Vicariato

Barcelona 9 de Junio de 1906.

El vicario general Provisor,
José Palmarola

Por mandado de Su Señoría,
Lic. José M.ª de Ros, *Pbro.,*
Scrio., Can.

ÍNDICE

QUINTA PARTE

LA SOCIEDAD CIVIL

CONFERENCIA XXI

LA SITUACIÓN SOCIAL

CONFERENCIA XXII

ORGANIZACIÓN ECONÓMICA DE LA SOCIEDAD

CONFERENCIA XXIII

LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

CONFERENCIA XXIV

ORDEN ECONÓMICO DE LA SOCIEDAD

APÉNDICE

DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE EL CAPITAL, EL INTERÉS Y LA USURA

CONFERENCIA XXV

MEDIOS MORALES DE SALVACIÓN

CONFERENCIA XXVI

MEDIOS JURÍDICOS Y SOCIALES DE SALVACIÓN

SEXTA PARTE

ESTADO Y SOCIEDAD DE PUEBLOS

CONFERENCIA XXVII

EL ESTADO

CONFERENCIA XXVIII

EL FIN DEL ESTADO

CONFERENCIA XXIX

LA AUTORIDAD DEL ESTADO

APÉNDICE

¿ES POSIBLE REINAR CRISTIANAMENTE?

CONFERENCIA XXX

ESTADO Y ESTADOS

APÉNDICE

CONCEPCIÓN MEDIOEVAL DEL DERECHO POLÍTICO Y DEL INTERNACIONAL

SÉPTIMA PARTE

EL REINO DE DIOS

CONFERENCIA XXXI

LA IGLESIA COMO SOCIEDAD

APÉNDICE

LA SALVACIÓN DE LA SOCIEDAD CONSISTE EN EL RECONOCIMIENTO DE LA IGLESIA COMO SOCIEDAD VERDADERA, NATURAL Y SOBRENATURAL

CONFERENCIA XXXII

LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD

HEREDEROS DE JUAN GILI



EDITORES

